



Лиз Грин

ИССЛЕДОВАНИЯ ЮНГА В ОБЛАСТИ АСТРОЛОГИИ.
ПРОРОЧЕСТВА, МАГИЯ И СВОЙСТВА ВРЕМЕНИ

ИССЛЕДОВАНИЯ ЮНГА В ОБЛАСТИ АСТРОЛОГИИ

Пророчества, магия и свойства времени

Лиз Грин



**Касталия
2022**

УДК 133.4
ББК 86.42

Лиз Грин
ИССЛЕДОВАНИЯ ЮНГА В ОБЛАСТИ АСТРОЛОГИИ.
Пророчества, магия и свойства времени

Касталия, 2022 г. — 290 стр.

ISBN 978-5-521-18605-1

К.Г. Юнг питал глубокий интерес к астрологии и был глубоко увлечен ею, что он ясно выразил практически в каждом томе «Собрания сочинений» и во многих своих письмах. Эта древняя символическая система имела первостепенное значение для его понимания природы времени, архетипов, синхронистичности и человеческой судьбы.

Книга «Исследования Юнга в области астрологии» представляет собой исторический обзор его астрологической работы с того момента, когда он начал изучать этот предмет. Книга основана не только на его опубликованных работах, но и на переписке и документах, найденных в его личных архивах, многие из которых никогда ранее не видели свет. Лиз Грин подробно исследует природу увлечения Юнга астрологией: древние, средневековые и современные источники, на которые он опирался, людей, у которых он учился, его идеи о том, как и почему она работает, ее религиозные и философские последствия, ее использование для лечения его пациентов и его собственного самопонимания. Грин ясно демонстрирует, что любая серьезная попытка понять развитие психологических теорий Юнга, а также природу его мировоззрения, должна включать в себя тщательное исследование его астрологической работы.

Это глубокое исследование центральной темы в работе Юнга будет интересно аналитическим психологам и юнгианским психотерапевтам, студентам и ученым, изучающим юнгианскую и пост-юнгианскую теорию, историю психологии, архетипическую систему, мифологию и фольклор, историю движений Нью Эйдж, эзотерику и психологическую астрологию.

Лиз Грин – юнгианский аналитик и профессиональный астролог, получившая диплом по аналитической психологии в Ассоциации юнгианских аналитиков в Лондоне в 1980 году. Она получила докторские степени по психологии и истории и несколько лет работала преподавательницей в магистратуре по культурной астрономии и астрологии в Университете Уэльса, Лампетер. Она написала ряд книг, в том числе научных и интерпретационных, о взаимосвязях между психологией и астрологией, Таро, Каббалой и мифами, а также книгу “The Astrological World of Jung’s Liber Novus” (Routledge).

*Перевод: А. Шемет
Редактор: П.Багаева*

Дорогие друзья!

Вот уже больше десяти лет, мы представляем Вам уникальные книги. Глубинная психология Юнга, древние и современные оккультные традиции, священные тексты восточных народов, темный путь, символическая поэзия, литература и еще много интересного. Вы можете приобрести книги как в бумажном, так и в электронном формате.

Добро пожаловать на наш сайт: <https://castalia.ru/>
Также на сайте представлены избранные главы издаваемых нами книг, множество отдельных статей, эссе, литературных творений.

Наш проект представляет огромный лекторий, в котором есть как отдельные открытые лекции, так и серии обучающих курсов по глубинной психологии Юнга, Таро, Рунам, Алхимии и многим другим эзотерическим направлениям.

Также, мы проводим регулярные открытые лекции в Москве и Санкт-Петербурге. Всю информацию можно получить на странице руководителя проекта Олега Телемского

<https://vk.com/olegthelemskiy>

<https://www.facebook.com/oleg.telemskiy/>

*Касталия приглашает к сотрудничеству авторов, переводчиков,
а также другие психологические и эзотерические школы
для реализации совместных проектов.
Электронный адрес для связи atong93@yandex.ru*



castalia.ru

Содержание

Предисловие	9
Благодарности.....	12
Введение. Увлечение «жалкими дисциплинами»	13
1. Понимание Юнгом астрологии.....	33
Астрология в начале двадцатого века	34
Либи́до и характеристики времени	40
Четыре стихии и психологические типы	48
Планеты и комплексы.....	55
Трансформация и индивидуация.....	59
Астрология и алхимия	61
2. Астрологи Юнга.....	65
Астрологические источники Юнга	66
«Современная» астрология Алана Лео	70
«Розенкрейцерская» астрология Макса Генделя.....	78
Мифы и астрологические символы	89
Джон Торберн и схемы «эпох»	93
Карты «эпох» Торберна.....	101
Влияние Юнга на астрологию.....	105
Символы и доктрины.....	113
3. Активное воображение и теургия.....	117
Истоки активного воображения	118
Sumpatheia, sunthemata, и symbola	130
4. Призыв Даймона.....	147
Цепочка иератического платонизма	148
«Божественный» Ямвлих.....	155
Иератические рисунки Юнга.....	163
Epitedeiotes: «пригодность», «способность» или «восприимчивость»	167

«Управитель дома»	170
«Святой ангел-хранитель»	176
Гримуары Юнга.....	180
5. «Великая Судьба»	187
Роза под любым названием	188
Природа, воспитание и реинкарнация	191
Судьба и индивидуация	195
Геймармене стойков.....	198
Геймармене гностиков.....	206
Сатурн и Абрахас.....	211
Мид и «Пистис София»	215
Мид и Юнг	218
Астральная судьба и «тонкое» тело	224
Судьба и компульсия.....	227
Геймармене герметистов	229
6. Путь того, кто грядет	237
Идея Новой Эры.....	238
Бог в яйце	241
Эра Водолея.....	247
Древние источники Новой эры.....	252
Новые источники Новой эры	256
Время наступления Новой эры	264
Карта рождения Иисуса	267
Заключение.....	273
«Эта чертовщина работает даже после смерти»	274
Scientia и Ars.....	278
«Дух этого времени»	282
Инвокация «духа глубин»	287

Вся вселенная, друг мой, – это огромное таинство; мистическая, невыразимая сила и энергия, завуалированная внешней формой материи; и человек, и солнце, и другие звезды, и цветение трав, и кристалл в пробирке – все они в равной степени как духовны, так и материальны, и подвержены внутренней работе.¹

Артур Мэкен

Я могу лишь с удивлением и благоговением взирать на глубины и высоты нашей психической природы. Ее непространственная вселенная таит в себе несметное изобилие образов, которые накопились за миллионы лет развития жизни и закрепились в организме. ... И эти образы – не бледные тени, а психические факторы колоссальной силы ... Рядом с этой картиной я хотел бы поместить зрелище ночного звездного неба, ибо единственный эквивалент Вселенной внутри – Вселенная снаружи.²

К.Г. Юнг

1 Артур Мэкен, «Повесть о белом порошке», в Arthur Machen, *Tite Three Impostors* (London. John Lane, 1895), pp. 95-111. Все цитаты других лиц, кроме Юнга, в начале каждой главы этой книги принадлежат авторам, чьи работы находятся в личной библиотеке Юнга.

2 Jung, CW 4, §764.

О СНОСКАХ

На работы К.Г. Юнга, цитируемые в тексте, даются ссылки по номеру тома «Собрания сочинений» К.Г. Юнга, за которым следует номер параграфа. Например: Jung, CW 13, §82-84. На цитируемые работы Юнга, не включенные в «Собрание сочинений», даются ссылки в сносках по основному названию, номеру тома, если он имеется, и номеру страницы. Автобиография Юнга «Воспоминания, сновидения, размышления» обозначается в сносках как MDR.

Работы Платона и других античных авторов, цитируемые в тексте в английском переводе, приводятся в сносках в соответствии с названием работы и стандартной ссылкой на параграф. Например, Платон, «Пир», 52a-56c; Ямвлих, «О египетских мистериях», 1.21.

Работы Зигмунда Фрейда, цитируемые в тексте, обозначены номером тома в «Стандартном издании всех психологических сочинений Зигмунда Фрейда», за которым следует номер страницы конкретного издания, которое я использовала. Например: Freud, SE 5, p. 155.

Если в цитируемой работе есть подзаголовок, в сносках приводится только основное название, сведения об издании и ссылка на страницу.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Это – работа, которую я тщетно искал в течение нескольких десятилетий, но, как ни парадоксально, она могла быть написана только сейчас. Годами я пытался найти место астрологии в работах Юнга. Подобно герметической загадке, знаки и шифры астрологии были одновременно и очевидны, и скрыты: от упоминаний об изучении этой темы в переписке Юнга с Фрейдом и в воспоминаниях пациентов и коллег, до многочисленных отсылок в его алхимических работах, роли «астрологического эксперимента» в его работе о синхронистичности, до обширной астрологической структуры его исследования психологического значения прецессии равноденствий в «Эоне». Кроме того, существовал «след», который связывал все это с основной частью его работы и процессом ее формирования. Принятие работы Юнга астрологами в двадцатом веке еще больше усложнило дело, поскольку сложная история приема также нуждалась в реконструкции. И, наконец, в конце девятнадцатого и начале двадцатого веков не хватало вторичного материала по истории астрологии, который мог бы послужить ориентиром и отправной точкой.

Решение этой загадки было достигнуто двумя способами. Во-первых, публикация «Красной книги» Юнга открыла возможность для изучения связи между научными исследованиями Юнга впервые на основе первичной документации: каким образом они стимулировали его сны, видения и фантазии; как он применял их для построения личной космологии в виде литературной, теологической, философской и изобразительной работы, обогащенной символическими параллелями; и как он пытался перевести все это на концептуальный язык зарождающейся новой психологии, которую он, в свою очередь, использовал как герменевтический ключ для сравнительного изучения процесса трансформации в эзотерических традициях. Появился

критический документальный источник, с помощью которого можно установить связь между его жизнью, практикой и работой, и который также служит рычагом для того, чтобы разобрать завалы многочисленных мифов и легенд, которыми обросла его работа. Во-вторых, появилась писательница с научным образованием в соответствующих областях, сумевшая использовать эти материалы, чтобы определить место астрологии в работе Юнга и место работ Юнга в истории астрологии.

Психология в этой работе не рассматривается через астрологическую призму, равно как и астрология не рассматривается через психологическую призму – несмотря на то, что она предоставляет богатый материал для подобных дискуссий. В ней, скорее, прослеживается эволюция использования Юнгом астрологии – или, как демонстрируется в этой работе, ряда форм и течений астрологии – в формировании его психологии, которая, в свою очередь, проложила путь для астрологии с психологическим уклоном. Если астрологии, к которым обращался Юнг, были многочисленными, то и их применение Юнгом было разнообразным: для самопонимания, для самоэкспериментов (в частности, для связи его активного воображения с теургией), как дополнение к его практике, для понимания символизма и герменевтики, а также для последующего изучения астрологии в его научных работах.

Для психологии Юнга характерна не только широта предмета, но и диапазоном дисциплин, к которым он обращался. Однако исследования Юнга были наполнены обилием монокаузальных работ, которые, фокусируясь на одном элементе, заставляют его выступать в качестве синекдохи, *pars pro toto*, будь источником (прежде всего) Фрейд, гностицизм, каббала, немецкая эстетическая традиция или спиритизм. Несмотря на то, что некоторые из этих работ внесли ценный вклад, в них не рассматривалась синкретическая и комбинированная манера, в которой Юнг обращался к различным областям одновременно. До сих пор в этом смешении отсутствовала роль астрологии. С критической точки зрения, настоящее исследование не предлагает еще один монокаузальный анализ, но рассматривает использование Юнгом астрологии в более широких границах безоценочной исторической и контекстуальной манеры. В частности, эта работа представляет собой

критическое исследование отношения Юнга к эзотерике и герметизму, так как астрология во многих отношениях является неотъемлемым элементом этих течений (и тем элементом, который до сих пор игнорировался в исследованиях Юнга и эзотерики). Таким образом, эта книга сама по себе становится поучительной и необходимой для прочтения, в то же время, восстанавливая и уточняя целый ряд других работ.

Сону Шамдасани

Благодарности

Я хотела бы выразить благодарность профессору Сону Шамдасани за внимательное изучение рукописи, поддержку и полезные рекомендации, которые он предлагал на протяжении всей моей работы. Я также хотела бы поблагодарить Андреаса Юнга и его жену Врени за любезное разрешение изучить материалы, хранящиеся в частных архивах и личных бумагах Юнга, а также за их интерес и поддержку при написании этой книги.

ВВЕДЕНИЕ

Увлечение «жалкими дисциплинами»

Транс или видение начинается тогда, когда мысль перестает, по нашему разумению, исходить от нас самих. Оно отличается от сновидений, потому что субъект бодрствует. Оно отличается от галлюцинаций, потому что нет органических нарушений ... Наконец, оно отличается от поэтического вдохновения, потому что воображение пассивно. Не вызывает сомнений что совершенно здравомыслящие люди часто испытывают такие видения.³

Уильям Ральф Инге

Дух глубин с незапамятных времен и навсегда обладает большей властью, нежели дух этого времени, что сменяется с поколениями. Дух глубин подчинил всякую гордость и заносчивость силе справедливости. Он унес мою веру в науку, он лишил меня радости объяснять и упорядочивать вещи и дал преданности идеалам этого времени умереть во мне. Он низвел меня к последним и простейшим вещам.⁴

К.Г. Юнг

³ William Ralph Inge, "Christian Mysticism" (London: Methuen, 1899), p. 23.

⁴ Jung, "Liber Novus", p. 229. Все номера страниц, приведенные в цитатах из «Красной книги», относятся к английскому переводу, а не к оригинальному немецкому тексту Юнга, если не указано иное.

Некоторые области знаний легко отличить друг от друга: например, археологию или зоологию. Другие области, например медицина, также легко идентифицируются, но они настолько обширны, что требуют дальнейшего уточнения с помощью таких подразделов, как гинекология, кардиология и ортопедическая хирургия. Другие области не поддаются точному определению, так как имеют огромное количество подразделений, и могут рассматриваться как пограничные. Пограничные дисциплины имеют тенденцию беспорядочно распространяться через соприкасающиеся поверхности между разрозненными сферами исследований, такими как религия, психология и магия, которые, как известно, сами по себе не поддаются какому-либо общепринятому определению. Именно эти таинственные пограничные области человеческого исследования историк Отто Нейгебауэр однажды назвал «жалкими дисциплинами».⁵ Предмет этой книги составляет то, как К.Г. Юнг исследовал, адаптировал и интерпретировал астрологию – одну из самых исторически значимых и долговечных, а также одну из самых малопонятных пограничных областей.⁶

Ученым нравится знать названия вещей и категорий, к которым они принадлежат. Для этого они придумали такие академические концепции, как «неоплатонизм» – название, впервые примененное в конце восемнадцатого века для описания религиозных верований, философии и практики группы людей, живших в период с третьего по шестой век в довольно разобщенных областях Римской империи с различными культурными знаменателями. Эти люди никогда не идентифицировали себя как «нео», но они пытались своими уникальными способами интерпретировать работы Платона в соответствии со своими личными взглядами и опытом.⁷ Их объединяла любовь к идеям Платона и убежденность в том, что еще многое в платоновских сочинениях заслуживает дальнейшего прояснения. «Неоплатонизм» – полезная категория, потому что она определяет место этих людей в приблизительно идентифицируемых временных

5 Otto E. Neugebauer, "The Study of Wretched Subjects", *Isis* 42 (1951), p. 111.

6 См. Patrick Curry, "The Historiography of Astrology", в Gunther Oestmann, H. Darrel Rutkin, Kocku von Stuckrad (eds.), "Horoscopes and Public Spheres" (Berlin: Walter de Gruyter, 2005), pp. 261-74.

7 О развитии термина «неоплатоник» в немецком и английском языках см. Robert Ziolkowski, "Neoplatonism", в Maryanne Cline Horowitz (ed.), "New Dictionary of the History of Ideas", 6 volumes (Detroit, MI: Charles Scribner's Sons, 2005), 4:1628.

рамках, более или менее узнаваемой философской системе и широком культурном контексте. Но как окончательный ярлык «неоплатонизм» может размыть огромные различия между идеями и доктринами, провозглашенными, например, Плотинем (ок. 204-270 гг.), чьи «Эннеады» оказывали длительное влияние на христианскую теологию, и Ямвлихом (ок. 245-325 гг.), главой платоновской академии в Сирии, чей текст по теургии, «О египетских мистериях», особенно привлекал оккультистов конца XIX века.⁸ Точно так же «неоплатонизм» может завуалировать огромные различия в интерпретации – или, как это сейчас понимается, в «восприятии»⁹ – этих авторов со времени написания их работ и до наших дней.

Другой пример внешне точной, но крайне ошибочной академической классификации – термин «Возрождение». С середины девятнадцатого до середины двадцатого века историкам казалось совершенно ясным, что подразумевается под «Возрождением»:¹⁰ оно охватывает период с начала пятнадцатого до середины семнадцатого века, возникший в результате перевода с греческого на латынь классических и позднеантичных текстов, некогда потерянных для Запада, но ставших доступными после падения Константинополя под натиском турок-османов в 1453 году.¹¹ Итальянский Ренессанс, рассматриваемый с этой точки зрения, представляет собой драматически внезапное, спонтанно возникшее возрождение древней языческой философии и искусства в западном христианском контексте, олицетворением которого стали картины Боттичелли и да Винчи; скульптуры Микеланджело; платонические и герметические философские толкования Марсилио Фичино; каббалистические толкования Пико дела Мирандолы; поэзия Петрарки, Боккаччо и Анджеоло Полициано; научный гений Галилея и Коперника.¹² Ренессанс также предвосхитил возрождение

8 "De mysteriis" Ямвлиха первоначально называлась «Ответ магистра Абаммона на письмо Порфирия к Анебо». В середине XV века Марсилио Фичино дал ему название "De mysteriis Aegyptiorum".

9 О «рецепции» или «восприятии» как недавнем академическом термине см. Terry Eagleton, "Literary Theory" (London: Blackwell, 1996), pp. 47-78.

10 Одно из самых ранних употреблений термина "Renaissance" см. в Jacob Burckhardt, "The Civilization of the Renaissance in Italy", trans. Samuel George Chetwynd Middlemore (New York: Doubleday, 1878).

11 О таком подходе к Ренессансу см. Frances A. Yates, "Giordano Bruno and the Hermetic Tradition" (London: Routledge & Kegan Paul, 1964).

12 См. Edgar Wind, "Pagan Mysteries in the Renaissance" (London: Faber & Faber, 1968); Jean Seznec, "The Survival of the Pagan Gods", trans. Barbara F. Sessions (New York: Pantheon, 1953).

древней философии и искусства. Он стал предвестником возрождения трех «окультных наук» древности – астрологии, алхимии и магии,¹³ которые впоследствии так сильно увлекли Юнга. Но это определение «Ренессанса» оспаривается в научных кругах уже более пятидесяти лет.¹⁴ Сегодня период великой религиозной и научной экспансии между 1050 и 1250 годами называют «Возрождением двенадцатого века», и, как и более позднее итальянское Возрождение, он также был связан с импортом текстов по магии, астрологии и алхимии, на этот раз из еврейского и мусульманского мира южной Испании и Ближнего Востока. Итальянский Ренессанс сегодня рассматривается как неизбежное продолжение Ренессанса двенадцатого века, расширившегося с развитием книгопечати, что в конечном итоге привело к Реформации и тому, что сегодня принято называть ранним современным периодом в истории Запада.¹⁵ Такие категории, как «ранний модерн», также можно со временем подвергать пересмотру. Историография любого места или периода человеческой культуры и любого жанра человеческого творчества настолько же выразительна и многогранна, как и сама история.¹⁶

Многие люди за пределами научных кругов легко определяют себя как «религиозных». Но ученые продолжают горячо спорить относительно определения термина «религия» в соответствии с критериями, которые могут ничего не значить для тех, кто твердо верит в невыразимое на основе непосредственного опыта, но никогда не посещает коллективно признанных мест поклонения и не называет свое божество общепринятым именем¹⁷. Поскольку многие из этих людей не планируют когда-либо ходить в церковь, часовню, синагогу, мечеть или храм, их взгляды считаются либо «культами Нью Эйдж» – как и многие современные духовные направления¹⁸ – либо частью современ-

13 См. Yates, "Giordano Bruno"; D.P. Walker, "Spiritual and Demonic Magic" (London: Warburg Institute, 1958)

14 См. Erwin Panofsky, "Renaissance and Renascences in Western Art", 2 тома (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1960).

15 См. R.N. Swanson, "The 12th-Century Renaissance" (Manchester: Manchester University Press, 1999).

16 См. John Burrow, "A History of Histories" (London: Penguin, 2009).

17 Обзор различных академических определений «религии» см. в James Thrower, "Religion" (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).

18 Об использовании термина «культ» для обозначения современных духовных ценностей см. Eileen Barker and Margit Warburg (eds.), "New Religions and New Religiosity" (Aarhus: Aarhus University Press, 1998) Об использовании Ричардом Ноллом термина «культ» применительно к Юнгу см. Sonu Shamdasani, "Cult Fictions: C.G. Jung and the Founding of Analytical Psychology" (London: Routledge, 1998), pp. 1-12.

ного процесса «секуляризации»: еще одна придуманная категория, подобно «неоплатонизму», которая служит целям науки, но не отражает их достоверно, а зачастую может даже существенно искажать глубоко индивидуальные идеи, верования, опыт и ожидания тех, на кого навешивают подобные ярлыки.

Сомнению можно подвергнуть даже термин «современный». Мы можем считать себя «современными», говорить о «современном» мире или даже о «постмодерне». Психология считается «современной» наукой; астрология, напротив, считается «древней», «досовременной», и ее несокрушимая популярность не перестает озадачивать социологически ориентированных исследователей. Но является ли современность точно определяемым периодом истории, который начался во времена «Просвещения» (еще одна научная конструкция) в конце восемнадцатого века? Современность – эволюционный или регрессивный шаг в социальном прогрессе? Современность – продукт индустриализации, секуляризации,¹⁹ науки, или «разочарования»?²⁰ Является ли «современность» перспективой, которая много раз возникала в истории, возможно, циклически, отражая определенный способ видения реальности? Или «современное» – это просто изменчивая категория, которую люди использовали на протяжении всей истории, пускай и под другими названиями, чтобы отделить себя от осязаемого «примитивного» прошлого?²¹

Академические категории, даже если они непримиримо противоречат друг другу, или подвергаются постоянному пересмотру, полезны, не в последнюю очередь потому, что в научной работе желательно сделать так, чтобы тебя поняли, четко обозначив, что ты подразумеваешь под тем или иным термином. Но эти категории обязательно останутся гипотетическими и изменчивыми, потому что ни две культуры, ни два человека никогда не придут к абсолютному согласию относительно того, что представляет собой религия, магия или психология. Астрологию, которая обычно понимается историками как

19 О «секуляризации» см. William H. Swatos, Daniel V.A. Olson (eds.), "The Secularization Debate" (New York: Rowman & Littlefield, 2000).

20 О концепции «разочарования» см. Alkis Kontos, "The World Disenchanted, and the Return of Gods and Demons", в Asher Horowitz and Terry Maley (eds.), *The Barbarism of Reason* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), pp. 223-47.

21 См., например, идеализацию Ямвлихом «древней» египетской теологии в «О египетских мистериях» Ямвлиха, книги VII и VIII.

монолитное образование под рубрикой «гадание»,²² следует понимать как плюралистический культурный продукт. Всегда существовало множество астрологий в плане разнообразных космологий, философий, техник, способов интерпретации, а также материальных и духовных способов их применения, разработанных практикующими астрологами.²³ Хотя символические представления западной астрологии оставались относительно постоянными на протяжении многих веков,²⁴ психологически ориентированный астрологический подход Юнга сильно отличается от аристотелевской астрологии Птолемея второго века, которая, в свою очередь, отличается от магической астрологии адептов «Герметического Ордена Золотой Зари» конца девятнадцатого века и теософской астрологии Алана Лео начала двадцатого, уходящей корнями к переосмыслению Е.П. Блаватской неоплатонических и гностических идей о духовной эволюции души.

В последние десятилетия культурная специфика в научной среде стала мощным инструментом для сохранения подвижности научных определений таких сфер человеческой деятельности, как «религия». Но в то же время от этих определений, как это ни парадоксально, ожидают четких и стабильных границ между отдельными областями человеческого опыта, которые могут быть более тонко взаимосвязаны, чем кажется на первый взгляд. Например, можно быть психологом религии, но нелегко быть психологом, который открыто исповедует религию, не рискуя потерять авторитет в глазах тех, кто рассматривает психологию исключительно как науку.²⁵ Сону Шамдасани отметил, что большая часть споров вокруг работ Юнга связана с тем, что он был «одним из

22 Определение астрологии как гадания, данное в первом веке до нашей эры, см. в Cicero, 'De divination', в *On Old Age, on Friendship, on Divination*, trans. W.A. Falconer (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), 11:44.93. О современных научных приравниваниях астрологии к гаданию см. в Tamsyn Barton, *Ancient Astrology* (London: Routledge, 1994), p. 11, Sarah Iles Johnston, "Introduction: Divining Divination", в Sarah Iles Johnston, Peter T. Struck (eds.), *Mantike* (Leiden: Brill, 2005), p. 7. Альтернативную точку зрения см. в Liz Greene, "Is Astrology a Divinatory System?", *Culture and Cosmos* 12:1 (2008), pp. 3-30.

23 О разнообразии астрологий на протяжении истории см. в Nicholas Campion, Liz Greene (eds.), *"Astrologies"* (Lampeter: Sophia Centre Press, 2011).

24 См. Liz Greene, "Signs, Signatures, and Symbols: The Language of Heaven", в Campion and Greene (eds.), *Astrologies*, pp. 17-46.

25 М. Скотт Пек (1936-2005), психиатр и христианский мистик, выпустил две книги-бестселлера "The Road Less Travelled" (London: Hutchinson, 1983) и "People of the Lie" (London: Rider, 1988). Эти книги принесли ему репутацию «гуру самопомощи». Несмотря на широкое уважение в христианских кругах, важность его работы была проигнорирована миром клинической психологии.

самых ярких современных психологов, отстаивающих религиозные ценности».²⁶ Можно быть исследователем магии или астрологии, но нельзя практиковать ритуальную магию или астрологию, не задавая серьезных вопросов о своем научном «эмпиризме»²⁷ – даже несмотря на то, что проблематично, или даже невозможно, рассуждать о таких сферах разумно, не имея непосредственного опыта в них. Как утверждает Шамдасани, «нейронического внимания Юнга к таким предметам было достаточно, чтобы заклеить его как оккультиста».²⁸ Когда нейроничность приводит к прямым экспериментам (как это было с Юнгом), критики не задают действительно важных вопросов, например, какие ценные психологические знания могут быть получены в результате таких экспериментов. Предубеждения и неинформированное мнение, и даже личная враждебность могут заменить «методологический агностицизм» и свидетельства индивидуального опыта.²⁹

Даже деятели древнего мира могут пострадать от подобного анахроничного навязывания современных культурных парадигм. Репутация Ямвлиха, которого религиозный историк Э.Р. Доддс назвал в середине двадцатого века «магом», так и не сумела полностью оправиться после предположения, что рациональная философия и теургический мистицизм – взаимоисключающие понятия; Ямвлих до сих пор, несмотря на научные усилия последних двух десятилетий, считается некоторыми учеными «злонамеренным оккультистом»³⁰. Как отметил Александр Дж. (Zeke) Мазур в работе о магических корнях «рационального» мистицизма Плотина: «В большинстве предыдущих исследований сознательно или бессознательно предполагалось, что магия – это категория, радикально отличная от философии и “высокой” религии».³¹ И если в некоторых кругах наконец-то начали вести

26 Shamdasani, "Cult Fictions", p. 10.

27 О сомнительной научности практикующего «религиоведа» см. Wouter J. Hanegraff, *Esotericism and the Academy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 340-70. См. также Alasdair MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?", в Russell T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader* (London: Cassell, 1999), pp. 37-49.

28 Shamdasani, *Cult Fictions*, p. 3.

29 О «методологическом агностицизме» см. Ninian Smart, "The Science of Religion and the Sociology of Knowledge" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973).

30 Комментарии по поводу этой научной тенденции см. Gregory Shaw, "Theurgy", *Traditio* 41 (1985), pp. 1-28, esp. pp. 4-6.

31 Zeke Mazur, "Unio Magica Part 1: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism", *Dionysius* 21 (2003), pp. 23-52, на стр. 24.

«реабилитацию» теургически настроенных неоплатоников, таких как Ямвлих, то на сферу научной психологии подобный нейтралитет здравого смысла распространяется не всегда. Работа психологов и психотерапевтов, посвящающих довольно много времени исследованию пограничных областей, не всегда находит объективный отклик.

В мире «жалких дисциплин» точные категории имеют тенденцию растворяться, сливаться и скрещиваться друг с другом, порождая новые гибриды. Догадки, полученные в результате непосредственного опыта, могут оказаться не менее важными, чем интеллектуальный анализ и научные методологии, а размытые границы становятся нормой. Как бы это ни беспокоило, идеи, которые обладают огромной силой и долговечностью, можно увидеть в их наиболее динамичных формах, когда они еще находятся в процессе трансформации и творческой адаптации к конкретной культурной среде, но еще не впали в кодифицированную инерцию под влиянием требований конкретных академических, социально-экономических и политических проблем. «Жалкие дисциплины», какими бы обильными и важными ни были документальные свидетельства, все еще представляют собой научную пустыню, относительно неисследованную до недавнего времени, не имеющую неоспоримых правил научной методологии или религиозной онтологии. Это может доставить дискомфорт, а соблазн превратить пустыню в тщательно ухоженный сад с помощью интеллектуальных секаторов, гербицидов и инсектицидов иногда становится непреодолимым. Но лишь когда эти сферы исследуются как изнутри, так и извне, только тогда становится возможным подлинно творческое мышление.

Юнг уделил много времени соприкасающимся границам психологии и религии, психологии и магии, магии и мистицизма, мистицизма и медицины. Как и любой человек, он был уязвим перед доминирующими ценностями своего времени и своей культуры, и он очень страдал каждый раз, когда выходил за пределы ограждения из колючей проволоки, окружавшего и защищавшего выбранную им профессию психиатра, и искал психологические прозрения в том, что сегодня понимается под «эзотерическими» дисциплинами. Неясно, действительно ли дисциплины, которые изучал Юнг, «эзотерические»; это зависит от того, как определять этот термин и в какой исторический

период он возник.³² Астрология часто считается «эзотерической» сферой, но до конца восемнадцатого века она была «мейнстримом», и, несмотря на постоянные попытки помешать ее практике, или оспорить ее легитимность на различных исторических этапах, она оставалась неотъемлемым, хотя иногда и скрытым, аспектом религиозной космологии как Востока, так и Запада. Во многих из дисциплин, которые изучал Юнг, смешиваются различные сферы человеческого опыта: искусство служит инструментом магии, астрологические символы дают психологические прозрения, сны-образы открывают врата к религиозному опыту, маскирующемуся под безумие, Бог и бессознательное теперь неразличимы, медицина объединяется с шаманским ритуалом, а сексуальность становится священным магическим обрядом. Однако ярлык «эзотерический» может быть утешительным для ученых, потому что, когда этому термину приданы фиксированные границы,³³ больше нет необходимости терпеть неопределенность в вопросе о том, является ли то, чем занимался Юнг, психологией или религией, или же сама попытка определить различие между этими двумя понятиями может исходить из неправильной постановки вопроса. По мнению многих ученых, Юнг был не настоящим психологом, а скорее «эзотериком» с «религиоведческим» уклоном, чьи работы уходят корнями в немецкий романтизм девятнадцатого века.³⁴ Это, очевидно, надежно помещает его в узнаваемую категорию, где, как предполагалось до недавнего времени, он будет тихо сидеть, подобно коварному джинну в бутылке.

Осенью 2009 года, наконец, была опубликована работа Юнга под названием «Красная книга: Liber Novus».³⁵ Ближе к моменту своей

32 Последнее академическое определение понятия «эзотерика» см. в Antoine Faivre and Karen-Clare Voss, "Western Esotericism and the Science of Religion", *Numen* 42:1 (1995), pp. 48-77. Другое определение см. в Moshe Halbertal, "Concealment and Revelation" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), p. 1.

33 См. Faivre and Voss, "Western Esotericism". Более полное развитие этого определения см. в Wouter J. Hanegraaff, "New Age Religion and Western Culture" (Leiden: Brill, 1996), pp. 384-410.

34 Например, Hanegraaff, "New Age Religion", pp. 497-501; Valentine C. Hubbs, "German Romanticism and C.G. Jung", *Journal of Evolutionary Psychology* 4.1-2 (1983), pp. 17-24. Шамдасани связывает немецкий романтизм с юнговским пониманием «пророческого и диагностического сна»; см. Sonu Shamdasani, "Jung and the Making of Modern Psychology" (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 147.

35 Об истории публикации «Красной книги» см. введение Сону Шамдасани в Jung, "Liber Novus", pp. viii-xii. Описание зарождения «Красной книги», сделанное самим Юнгом, см. в C.G. Jung, "Memories, Dreams, Reflections", ed. Aniela Jaffe, trans. Richard and Clara Winston (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), pp. 194-225.

смерти в 1961 году Юнг оставил следующие комментарии о том периоде своей жизни, когда он был занят работой над «Красной книгой»:

*Годы, когда я следовал своим внутренним образам, я считаю самыми важными в моей жизни. Они определили ее смысл, ее основу, а последующие частности – только дополнения и уточнения. Вся моя дальнейшая деятельность была посвящена последовательной разработке того, что в те годы прорвалось из бессознательного. Это стало *prima materia* моей работы и моей жизни.³⁶*

“*Liber Novus*”, известная как «Красная книга» из-за своего красного кожаного переплета, представляет собой каллиграфическую переработку Юнгом серии его личных дневников, известных как «Черные книги», охватывающих период с 1913 года – время его разрыва с Фрейдом – по 1932 год. Это одновременно текстовая и графическая работа. Практически каждая страница содержит нарисованное изображение, все они поразительно красивы и безупречно выполнены, а каллиграфический почерк имитирует каллиграфию средневековой иллюминированной рукописи. Основной сюжет «Красной книги» – это путешествие Юнга от отчуждения к восстановлению своей души, через долгий и болезненный процесс интеграции разлома в его собственной природе: кажущийся непримиримым конфликт между разумом и откровением, внешним и внутренним миром, субъективностью и объективностью, между научным и религиозным видением, оба из которых он переживал как подлинные, требовательные и взаимоисключающие измерения своего собственного существа.

Секрет возникновения «Красной книги» раскрылся, когда автобиографические мемуары Юнга «Воспоминания, сновидения, размышления» были опубликованы на немецком языке в 1961 году и на английском в 1962 году,³⁷ ведь в этой работе Юнг описал зарождение «Красной книги»; неопубликованные копии «Красной книги» циркулировали среди близких коллег Юнга в течение некоторого времени. Но она никогда не была доступна широкой читательской аудитории и даже большинству аналитических психологов за

³⁶ Jung, MDR, p. 225.

³⁷ О сомнительной подлинности некоторых материалов в этой работе см. Sonu Shamdasani, “Memories, Dreams, Omissions”, в Paul Bishop, “Jung in Contexts” (London: Routledge, 1999), pp. 33-50.

пределами близкого круга Юнга. Ныне эта публикация вдохновила множество книг, статей, семинаров, интервью, лекций и комментариев, начиная с рецензий в газетах, интернет-семинаров и интерпретаций в аналитических журналах и заканчивая сайтами современных языческих групп, одна из которых со значительным обоснованием провозгласила в Интернете, что «Красная книга» – «важнейший гримуар нашей современной эпохи».³⁸

Репутация Юнга в мире клинической психологии всегда была неоднозначной. Часто его считают мистиком или даже, по мнению фрейдистского аналитика Д.В. Винникотта, шизофреником, которому каким-то образом удалось исцелиться.³⁹ Теоретические модели Юнга считаются сомнительными, поскольку они недостаточно «научны». С помощью повторяющихся экспериментов затруднительно продемонстрировать существование и местонахождение архетипов коллективного бессознательного.⁴⁰ Современные парадигмы клинической психологии склоняются к когнитивным подходам к человеческому разуму, которые больше поддаются методологии естественных наук.⁴¹ По словам Дэвида Тэйси, профессора психоанализа в Университете Ла Троба в Мельбурне, одна из причин маргинализации Юнга на факультетах психологии университетов заключается в том, что «его работы не соответствуют какой-либо конкретной академической дисциплине. Сотрудники психологических факультетов, скорее всего, отнесут их к религиоведению».⁴²

Удивительно, но мнение о Юнге как о «ненаучном» было распространено и в академической сфере эзотерических исследований – области науки, которая до недавнего времени сама была маргинальной, и где можно было бы ожидать более методологически

38 <<http://wildhunt.org/blog/tag/liber-novus>>.

39 См. DW Winnicott, "Review of C.G. Jung, 'Memories, Dreams, Reflections'", *International Journal of Psycho-analysis* 45 (1964), pp. 450-55.

40 О контрасте между герменевтическим подходом Юнга и подходом естественных наук см. William E. Smythe and Angelina Baydala, "The Hermeneutic Background of C.G. Jung", *Journal of Analytical Psychology* 57 (2012), pp. 57-75.

41 Стоит отметить два исключения в Великобритании: Центр психоаналитических исследований в Университете Эссекса, основанный в 1993 году, который изучает как клинические, так и академические подходы к фрейдистским и юнгианским моделям, и аспирантская программа по психоаналитическим исследованиям в Университетском колледже Лондона, где Сону Шамдасани, редактор «Красной книги», является профессором истории Юнга.

42 David Tacey, "The Challenge of Teaching Jung in the University", в Kelly Bulkeley and Clodagh Weldon (eds.), "Teaching Jung" (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 13-27, на стр. 15.

нейтрального и терпимого подхода. Такое восприятие Юнга предполагает, что, поскольку он опирался на эзотерические источники при формулировании своих психологических моделей, его следует рассматривать как эзотерика, ведь эзотерика и психология, очевидно, взаимоисключающие понятия.⁴³ Пример такого подхода предлагает Ричард Нолл, чье, казалось бы, научное отношение к Юнгу было оспорено с точки зрения его нейтральности и даже правдивости. Дж. Уильям Барнард, описывая работу Нолла, полагает:

Также кажется, что под, казалось бы, безупречными академическими добрыми намерениями Нолла действуют другие, более эмоционально заряженные мотивы. Нолл не просто предлагает нейтральное, отстраненное изображение Юнга. Можно утверждать, что вместо этого, подобно другим ученым, которые презирают различные «непритязательные» взгляды на психологию как религию, Нолл стремится дискредитировать Юнга только из-за того, что тот был связан с рядом эзотерических и оккультных движений, активных в то время в Европе.⁴⁴

Можно сказать, что Барнард был чрезмерно учтив при оценке Нолла. Джон Хауле, юнгианский аналитик, получивший образование в Цюрихе, описывая различные биографии Юнга, просто отмахнулся от Нолла как от «любителя сенсационных разоблачений».⁴⁵ Сону Шамдасани в книге “Cult Fictions” также снимает бархатную перчатку и с безупречной научностью подчеркивает недобросовестность и злобу, с которыми Нолл выстроил свой проект по уничтожению Юнга.⁴⁶ Юнг также интерпретируется некоторыми учеными как философ религии, который скрыто использовал психологические модели для поддержки метафизических утверждений. Это, очевидно, делает его психологические теории сомнительными, поскольку он скрывал свою веру в существование Бога под покровом психологического анализа религиозного опыта.⁴⁷ Религиозная вера, как язвительно заметила Энн

43 См. например: Hanegraaff, “New Age Religion”, pp. 496-513.

44 G. William Barnard, “Diving into the Depths”, в Diane Jonte-Pace and William B. Parsons (eds.), “Religion and Psychology” (London: Routledge, 2001), pp. 297-318.

45 John Ryan Haule, “Personal Secrets, Ethical Questions”, в Bulkeley and Weldon (eds.), “Teaching Jung”, pp. 151-67, на стр. 151.

46 Shamdasani, “Cult Fictions”, pp. 107-12.

47 См. Robert A. Segal, “Jung as Psychologist of Religion and Jung as Philosopher of Religion”, *Journal of Analytical Psychology* 55 (2010), pp. 361-84.

Белфорд Уланов, может «заразить процесс познания агитационным рвением».⁴⁸

Хотя еще не было эмпирически доказано, что вера в Бога исключает способность к полезным научным исследованиям, тем не менее, существует негласное предположение, что для создания легитимной научной психологии необходимо быть атеистом или, по крайней мере, агностиком. Эта точка зрения основывается на определенных предположениях о природе психологии как науки, которую правильнее изучать в более обширных пределах медицины. Эти предположения, являющиеся отражением зацикленности на «научности» начала XX века, мучили и самого Юнга. Но сегодня их могут серьезно оспорить не только терапевты с различными религиозными убеждениями, но и те историки, которые помнят язвительное замечание Томаса Куна о том, что наука, вместо того чтобы неуклонно накапливать неопровержимые истины, имеет тенденцию метаться от парадигмы к парадигме.⁴⁹ Однако трения по поводу позиции Юнга в научной среде, несмотря на распространенность неинформированных мнений и отсутствие непосредственного опыта аналитического процесса, точно отражают глубокий конфликт между научно доказанными «истинами» и визионерским опытом самого Юнга.

Несмотря на неоднозначность места Юнга в мире клинической психологии, его влияние было широко распространено в различных течениях трансперсональной психологии.⁵⁰ В теологических кругах психологически настроенные богословы уже давно отдают ему предпочтение, поскольку вера в этом контексте «считается не недостатком, а ресурсом».⁵¹ Духовное путешествие, представленное в «Красной книге», вероятно, скорее усиливает, нежели ослабляет влияние Юнга в этой сфере.⁵² В области литературы идеи Юнга просвечиваются, словно флуоресцентные нити, сквозь произведения

48 Ann Belford Ulanov, "Teaching Jung in a Theological Seminary", в Bulkeley and Weldon (eds.), *Teaching Jung*, pp. 51-59, на стр. 53.

49 Thomas Kuhn, "The Structure of Scientific Revolutions" (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

50 См., например: Ira Progoff, "The Symbolic and the Real" (New York: McGraw-Hill, 1973); Abraham Maslow, "Toward a Psychology of Being" (London: John Wiley & Sons, 1968).

51 Ulanov, "Teaching Jung in a Theological Seminary", p. 53.

52 См. например: John P. Dourley, "The Intellectual Autobiography of a Jungian Dieologist" (Lampeter: Edwin Mellen Press, 2006); Brendan Collins, "Wisdom in Jung's Answer to Job", *Biblical Dieology Bulletin* 21 (1991), pp. 97-101.

таких писателей, как Джеймс Джойс, Герман Гессе и Томас Манн,⁵³ и исследователи литературы двадцатого века, помимо изучения этих нитей, часто используют юнгианские модели в качестве методологии для изучения основных тем в литературных текстах.⁵⁴ Кроме того, в течение многих десятилетий идеи Юнга активно влияли на таких историков религии, как Мирча Элиаде, Жиль Киспель, Анри Корбен и Пьер Риффар, которые исследовали повторяющиеся темы мифов и ритуалов в разных культурах и исторических эпохах, и которые поддерживали идею Юнга об архетипических паттернах как об отражениях глубочайшей динамики человеческого воображения. Киспель называл эти паттерны «базовыми структурами религиозной апперцепции», а Риффар – «антропологическими структурами», подразумевая транскультурную предрасположенность человека генерировать религиозные идеи в соответствии с определенными шаблонами мышления.⁵⁵ Конференции «Эранос», начавшиеся в 1933 году и проводившиеся ежегодно в Аско-не, Швейцария, до 1976 года, вдохновлялись работами Юнга, в них участвовали Элиаде и Корбен, а также Гершом Шолем, основатель современных научных исследований иудейской Каббалы. Эти ученые в той или иной степени находились под влиянием теории архетипов Юнга и сосредотачивались на общих признаках религий и центральной роли мистического опыта, а не на культурно-ориентированных формах поклонения и их социальных и политических составляющих. На протяжении многих десятилетий их подход определял научные исследования религии во всем мире.⁵⁶

Но у всех парадигм, как мудро заметил Кун, ограниченное существование, и, похоже, что, подобно небесным телам, они движутся циклично. В зоологической таксономии, например, дебаты между

53 О Джойсе см. Hiromi Yoshida, "Joyce and Jung" (New York: Peter Lang, 2007). В 1934 году дочь Джойса Люсия начала заниматься анализом с Юнгом. О Гессе см. Miguel Serrano, "C.G. Jung and Hermann Hesse" (Einsiedeln, Switzerland: Daimon Verlag, 1998). Гессе был аналитическим пациентом ассистента Юнга И.Б. Ланга (1883-1945). О Манне см. Paul Bishop, "Thomas Mann and C.G. Jung", в Bishop (ed.), *Jung in Contexts*, pp. 154-88.

54 См. Terence Dawson, "Jung, Literature, and Literary Criticism", в Polly Young-Eisendrath and Terence Dawson (eds.), *The Cambridge Companion to Jung* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 255-80; Bettina L. Knapp, *A Jungian Approach to Literature* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984).

55 Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zürich: Origo Verlag, 1951), p. 39; Pierre Riffard, *L'ésotérisme* (Paris: Laffont, 1990), p. 135. О влиянии Юнга на Корбена см. Stephen Wasserstrom, *Religion After Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999). О других конференциях "Eranos" см. Hans Thomas Hakl, *Eranos*, trans. Christopher McIntosh (Montreal: McGill-Queens University Press, 2013).

56 См. Wasserstrom, *Religion After Religion*, p. 3.

«объединителями» (теми, кто группирует различные субпопуляции определенного рода животных вместе и подчеркивает их сходство как одного вида) и «разделителями» (теми, кто фокусируется на различиях и дает каждой субпопуляции отдельное видовое название) повторяют продолжающиеся дебаты в исторических и религиозных исследованиях между «универсалистским» и «культурно-маркированными» подходами.⁵⁷ Культурно-ориентированный подход к истории религий, который доминирует в настоящее время в научных кругах, сыграл роль необходимой коррективы по отношению к опасностям масштабных «метанарративов»,⁵⁸ но порой и он может быть доведен до крайности. С этой точки зрения теории Юнга «универсалистские» или «эссенциалистские», и поэтому несостоятельные⁵⁹ – хотя сам Юнг неустанно подчеркивал культурную адаптивность и изменчивость мифических тем.⁶⁰ Метод «расширения» Юнга для достижения лучшего понимания символа через сравнение с другими символами представляет собой, как иногда предполагается, не средство абстрагирования универсальных «категорий», а скорее способ вхождения в динамические измерения самого символа и его переживания.⁶¹

*Суть герменевтики ... состоит в добавлении новых аналогий к тем, которые уже заданы символом ... В результате этой процедуры первоначальный символ значительно расширяется и обогащается, и в итоге получается очень сложная и многогранная картина ... Отсюда вытекают определенные психологические линии развития как индивидуального, так и коллективного характера. Ни одна наука на земле не смогла бы доказать точность этих линий ... Но эти линии подтверждают свою достоверность своей ценностью для жизни.*⁶²

57 Об этих спорах в зоологической таксономии см. Stephen Budiansky, *The Character of Cats* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2002), pp. 8-9.

58 О «метанарративах» и их методологических проблемах см. Charlotte Aull Davies, "Reflexive Ethnography" (London: Routledge, 1999), pp. 4-5.

59 Обсуждение предполагаемого «эссенциализма» Юнга см. в David L. Miller, "Misprision", в Bulkeley and Weldon (eds.), *Teaching Jung*, pp. 29-50, особенно pp. 36-39.

60 См. например: Jung, CW 9i, §§ 111-147. Также: Roger Brooke, "Jung in the Academy: A Response to David Tacey", *Journal of Analytical Psychology* 42:2 (1997), pp. 285-96; James S. Baumlin, "Reading/Misreading Jung", *College Literature* 32:1 (2005), pp. 177-86.

61 См. Smythe and Baydala, "The Hermeneutic Background of C.G. Jung"; John Beebe, "Can There Be a Science of the Symbolic?", в Bulkeley and Weldon (eds.), *Teaching Jung*, pp. 255-68.

62 Jung, "The Conception of the Unconscious", в Jung, "Collected Papers on Analytical Psychology", p. 469.

Именно этот подход принял Юнг в своем использовании астрологических символов как формы герменевтики.

Тенденция в современных эзотерических кругах обосновывать оккультные философии через психологические модели Юнга получила название «юнгианство».⁶³ Этот термин применим к астрологам двадцатого века, таким как Дэйн Радьяр (1895-1985) и Александр Руперти (1913-1998), которые выбрали определенные темы в работах Юнга и использовали их для обоснования ряда теософски ориентированных интерпретаций.⁶⁴ Влияние Юнга на современные астрологии, безусловно, было сильным, не в последнюю очередь благодаря тому, что он сам практиковал астрологию: влияние было двусторонним. Но цель этой книги не в том, чтобы отвергнуть психологические теории Юнга как модернизацию эзотерических доктрин, адаптированных к требованиям «научного» века.⁶⁵ Астрология Юнга помогла сформировать его психологические модели, начиная с написания «Красной книги» и далее, и современная астрология подверглась глубоким изменениям со стороны психологических концепций Юнга. Это не подтверждает и не отрицает достоверность ни одной из этих областей исследований, но подчеркивает важность как можно более тщательного изучения обеих сфер, если мы хотим понять генезис и развитие психологической системы, влияние которой, несмотря на критику академической психологии, продолжает расти. Эклектичная библиотека Юнга, его дружба с такими людьми, как теософ Дж.Р.С. Мид, и его переписка с такими астрологами, как Андре Барбо, Джон М. Торберн и Б.В. Раман, вывели его гораздо дальше за пределы мира клиники Бургхольцли, позволяя идеям вне этой клинической среды плодотворно влиять на развитие его психологических моделей.⁶⁶ В свою очередь, эти модели впоследствии значительно повлияли на многие сферы исследований человека за пределами научного или даже обыденного понимания психологии.

Такая влиятельная фигура в области психологии, литературы, философии, теологии, истории и современной духовности, как

63 О «юнгианстве» см. Olav Hammer, *Claiming Knowledge* (Leiden: Brill, 2004), pp. 67-68.

64 См. Nicholas Campion, "Is Astrology a Symbolic Language?", в Nicholas Campion and Liz Greene (eds.), *Sky and Symbol* (Lampeter: Sophia Centre Press, 2013), pp. 9-46, p. 22.

65 См. Hammer, *Claiming Knowledge*, pp. 69-70.

66 О Юнге и Миде см. главу 5. О "Fraternitas Saturni" см. главу 4. О переписке Юнга с Барбо см. главу 1.

Юнг, неизбежно становится объектом многочисленных биографий и анализов. Некоторые из них носят характер жизнеописания, некоторые объективно позитивны, некоторые добросовестно нейтральны, некоторые объективно критичны, а некоторые агрессивно враждебны. В ряде научных работ о Юнге, предшествовавших публикации «Красной книги», были исследованы некоторые источники, вдохновившие его при создании психологических моделей. В этих работах рассматривается участие Юнга в спиритизме в раннем возрасте, а также различные нестандартные подходы к «подсознательной» психологии начала двадцатого века.⁶⁷ Увлечение Юнга гностиками поздней античности послужило источником для его дальнейших работ,⁶⁸ а его связи с немецкими романтическими течениями стали основой для ряда его научных трудов.⁶⁹ Различные авторы отмечают связь Юнга с Мидом, предполагая, что раннее осмысление Юнгом гностических, орфических и герметических материалов во многом зависело от теософски настроенных переводов и поспений Мида.⁷⁰ Также рассматривались более ранние психологические и философские модели, такие как «жизненное начало» Анри Бергсона, «витализм» Ханса Дриша и «Психоид» Эйгена Блейлера,⁷¹ как и влияние на Юнга философских исследований Ницше, Шопенгауэра и Канта.⁷² Все эти точки зрения очень важны для понимания природы идей Юнга; он не был сторонником какого-либо одного направления философского течения или одного свода доктрин, но искал подтверждение своего

67 Об увлечении Юнга спиритуализмом см. F.X. Charet, "Spiritualism and the Foundations of C.G. Jung's Psychology" (Albany: SUNY Press, 1993). Об интересе Юнга к наблюдению за кристаллами, автоматическому письму и гипнозу см. в Wendy Swan, "C.G. Jung's Psychotherapeutic Technique of Active Imagination in Historical Context", *Psychoanalysis and History* 10:2 (2008), pp. 185-204.

68 Об интересе Юнга к гностикам см. Robert A. Segal (ed.), "The Gnostic Jung" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992); Stephan A. Hoeller, "The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead" (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1982).

69 См. Hanegraaff, "New Age Religion", pp. 496-513; Paul Bishop, "Analytical Psychology and German Classical Aesthetics" (London: Routledge, 2009).

70 О зависимости Юнга от Мида в его интерпретации гностического и герметического материала см. Hanegraaff, "New Age Religion", p. 510; Noll, "The Jung Cult", pp. 69, 326.

71 О Берпроне см.: Shamdasani, "Jung and the Making of Modern Psychology", pp. 77, 129; Beatrice Hinkle, "Jung's Libido Theory and the Bergsonian Philosophy", *New York Medical Journal* 30 (1914), pp. 1080-86. О Дрише и Блейлере см. Ann Addison, "Jung, Vitalism, and 'the Psychoid': An Historical Reconstruction", *Journal of Analytical Psychology* 54 (2009), pp. 123-42.

72 См. Lucy Huskinson, "Nietzsche and Jung" (London: Routledge, 2004); James L. Jarrett (ed.), "Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

собственного опыта и опыта своих пациентов в огромном разнообразии источников, многие из которых принадлежали к пограничным областям.

Астрология Юнга никогда не была предметом глубокого исследования даже аналитических психологов, несмотря на впечатляюще большое количество упоминаний в его опубликованных работах и письмах. Недавно был опубликован долгожданный и крайне необходимый сборник упоминаний Юнгом астрологии, в котором впервые уделяется внимание этому исключительно важному аспекту его мысли.⁷³ Но этот том, входящий в серию томов, представляющих взгляды Юнга на различные темы, является скорее сборником, чем монографией, и не предназначен для изучения исторических источников его интереса и знаний в области астрологии. Возможно, что некоторые юнгианские аналитики, обсуждая работу своего отца-основателя, не могут спокойно относиться к тому, что его репутация запятнана «жалкими дисциплинами», которые все еще живы, но к которым научное сообщество относится с презрением – не в последнюю очередь потому, что такая связь может быть использована, и уже использовалась, враждебно настроенными критиками для оправдания своего отрицания состоятельности психологии Юнга. Следовательно, мало внимания уделяется заявлениям самого Юнга, о том, что он начал изучать астрологию еще во время работы с Фрейдом, «чтобы найти ключ к сути психологической истины»;⁷⁴ что он использовал натальные гороскопы для более глубокого понимания бессознательной динамики своих пациентов «в случаях затрудненной психологической диагностики»;⁷⁵ что он рекомендовал любому человеку, изучающему психотерапию, изучать и астрологию;⁷⁶ и что ценность астрологии «достаточно очевидна для психолога, поскольку астрология представляет собой сумму всех психологических знаний древности».⁷⁷ Это весомые заявления, но их вес обычно признается только практикующими астрологами. Также не проводилось никаких исследований большого количества интерпретаций его собственного гороскопа, которые Юнг

73 C.G. Jung, "Jung on Astrology", ed. Keiron le Grice and Safron Rossi (London: Routledge, 2017)

74 Юнг, письмо к Фрейду, 12 июня, 1911 г., в "C.G. Jung Letters", Vol. 1, pp. 23-24.

75 Письмо Б.В. Раману, 6 сентября, 1947 г., в "C.G. Jung Letters", Vol. 1, pp. 475-76.

76 Письмо от Айры Прогоффа к Кэри Бэйнсу, любезно предоставлено Сону Шамдасани.

77 Jung, CW 15, §81.

запрашивал у практикующих астрологов, особенно в Великобритании и США, и многочисленных гороскопов пациентов, друзей и членов семьи, которые были найдены в его личных архивах, написанных как его собственной рукой, так и рукой Эммы Юнг.

Опубликованные высказывания Юнга и, более того, документальные свидетельства в его личных бумагах явно демонстрируют тот факт, что астрология имела огромное значение как лично для него, так и для его психологической работы. Однако эта значимость по большей части игнорируется. Также игнорируется тот факт, что различные позднеантичные космологии, которыми Юнг был увлечен во время работы над «Красной книгой» – гностическая, неоплатоническая, орфическая, герметическая – были, как он сам отмечал, основаны на астрологической космологии, которая фокусировалась на небесном происхождении человеческой души, дилемме планетарной судьбы и путешествии души, которым помогает теургический ритуал, к ее трансформации и свободе от компульсивных пределов планетарных сфер.⁷⁸ Постоянная озабоченность Юнга астральной судьбой как внутренней компульсией, внутренним принуждением, его интерпретация судьбы в контексте «индивидуации» и использование теургии в психотерапии не являются теми темами, которые обычно обсуждаются в работах, посвященных развитию и применению его идей.

Для того чтобы полностью изучить астрологию Юнга, в этой книге рассматриваются эти более древние космологии, а также интерпретации и способы применения, которые Юнг разработал, основываясь на том, что он нашел в первоисточниках и в более поздних научных интерпретациях, доступных ему. Моя вторая книга, «Астрологический мир «Красной книги» Юнга» (*The Astrological World of Jung's "Liber Novus"*), посвящена самой «Красной книге» и тому, как астрология наполняет текст и образы этого замечательного личного и, в то же время, мифического путешествия человека. Если, как заявлял сам Юнг,

78 О рассуждениях Юнга о судьбе и планетарном восхождении души см. главу 5. Об этой теме в религиях поздней античности см. Alan F. Segal, "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment", в *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW), Vol. 2, ed. W. Haase (Berlin: De Gruyter, 1980), pp. 1333-94; Ioan P. Couliano, "Psychanodia" I (Leiden: Brill, 1983).

годы, проведенные им за работой над «Красной книгой», послужили источником сырья для всех его последующих теорий, то астрология, как ее понимал, и как работал с ней Юнг, несомненно, один из важнейших камней фундамента аналитической психологии, и она должна быть признана таковой, без предубеждений и с тем же методологическим агностицизмом, который Ниниан Смарт давно рекомендовал всем ученым, независимо от области их исследований.

1

ПОНИМАНИЕ ЮНГОМ АСТРОЛОГИИ

Хотя я должен признать, что использование астрологии для предсказания последствий определенных причин не имеет жизненно важного значения ... это соображение, конечно, открывает вопрос о судьбе и свободе воли, и оно сразу же определяет разницу между «экзотерическим» и «эзотерическим» астрологом. Первый – убежденный фаталист, который считает, что он навечно находится под бичом Судьбы ... Эзотерический астролог не имеет такого убеждения. Его вера основана на уверенности в том, что, что посеешь, то и пожнешь; его девиз – «Человек, познай самого себя».⁷⁹

Алан Лео

Солнце, Луна и планеты были выражением, скажем так, определенных психологических или психических составляющих человеческого характера; и именно поэтому астрология может дать более или менее достоверную информацию о характере... Религиозные мистерии поздней античности были направлены на освобождение человека от Геймармене; другими словами, на освобождение его от навязчивых свойств основ его собственного характера.⁸⁰

К.Г. Юнг

⁷⁹ Alan Leo, "The Progressed Horoscope" (London: Modern Astrology Office, 1905), p. iii.

⁸⁰ Jung, "Modern Psychology", Vol. 5-6, p. 120.

АСТРОЛОГИЯ В НАЧАЛЕ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

В соответствии со своей пограничной природой, астрология открыта для многих определений. Чтобы понять астрологию Юнга, следует поместить ее в определенный контекст: как ее воспринимали на Западе в то время, когда Юнг начал свои исследования? Патрик Карри предложил замечательное исчерпывающее определение астрологии: это «практика соотнесения небесных тел с жизнью и событиями на земле, а также традиция, которая возникла таким образом».⁸¹ Астрономия включает в себя наблюдение за небесными телами и их измерение, но астрология придает им значение, связанное с человеческим опытом. Хотя история западной астрологии в те годы, когда Юнг работал над «Красной книгой», выходит за рамки настоящей книги,⁸² тем не менее, различные подходы к астрологии, существовавшие в конце девятнадцатого и начале двадцатого веков, имеют отношение к ее пониманию Юнгом.

Астрология как метод предсказания событий была распространена настолько же широко в эзотерических кругах в конце девятнадцатого века, как и в средние века; когда Юнг начал работу над «Красной книгой», немецкоязычные астрологи, писавшие в то время, за несколькими исключениями, использовали астрологию как метод предсказания будущего.⁸³ До середины 1920-х годов в Германии не существовало особого астрологического «движения»,⁸⁴ а психологически ориентированная астрология, которая впоследствии начала развиваться в немецкоязычном мире, в значительной степени

81 Patrick Curry, "Astrology", in Kelly Boyd (ed.), "The Encyclopedia of Historians and Historian Writing" (London: Fitzroy Dearborn, 1999), pp. 55-57.

82 Об астрологии в конце девятнадцатого см. в Nicholas Campion, "A History of Western Astrology", Vol. 2 (London: Continuum, 2009), pp. 229-39. Историю британской астрологии этого времени см. в Patrick Curry, "A Confusion of Prophets" (London: Collins & Brown, 1992).

83 Среди немецких астрологов, писавших в 1920-е годы, чьи труды были найдены в библиотеке Юнга, можно назвать: Карл Брандлер-Прахт, Адольф Дрехслер, А. Франк Глан, Александр фон Штайгер и Х. фон Клоклер. О Брандлере-Прахте и фон Клоклере см. Ellie Howe, "Urania's Children" (London: William Kimber, 1967), pp. 81-83 и 99-100. О Дрехслере см. James H. Holden, "A History of Horoscopic Astrology" (Tempe, AZ: American Federation of Astrologers, 1996), p. 256. Ни один из этих астрологов не опубликовал книги в ранний период исследований Юнга.

84 Howe, "Urania's Children", p. 95.

опиралась на публикации самого Юнга. Но два других типа астрологии, уходящие корнями в позднюю античность, возникли в Великобритании в начале века и постепенно начали оказывать влияние на астрологов как в Европе, так и в Америке. Эти «новые» астрологии – хотя они на самом деле вовсе не были новыми – появились в значительной степени благодаря работе «Теософского общества», основанного Еленой Петровной Блаватской в 1875 году, и «Герметического ордена Золотой Зари», основанного Уильямом Уинном Уэсткоттом, Сэмюэлем Лидделлом Макгрегором Мазерсом и Уильямом Робертом Вудманом в 1888 году.⁸⁵ Теософские астрологи, такие как Алан Лео, чья работа более подробно обсуждается в следующей главе, были озабочены тем, что натальный гороскоп может указывать на духовное развитие человека, а астрологи-окультисты, такие как Фредерик Хокли и Макгрегор Мазерс, оба практикующие маги, адаптировали астрологию к магическим ритуалам, позаимствованным из неоплатонических текстов и каббалистической астральной магии средневекового периода. Их практическое применение астрологии было связано с инвокацией небесных сил с помощью астрологических символов, сигиллов и талисманов с целью достижения индивидуальной психологической и духовной трансформации.⁸⁶ Хотя астрологи, связанные с «Золотой Зарей» и другими оккультными обществами, использовали гороскопы в характерологических и предсказательных целях, особенно для оценки пригодности неопита, для инициации и правильного выбора времени для магического ритуала, их деятельность была более внутренней и заложила прообраз психологического подхода к астрологии, который разработал сам Юнг.⁸⁷

До сегодняшнего дня не было никаких достоверных свидетельств того, что Юнг был знаком с работами Хокли и Макгрегора Мазерса, зато он точно был знаком с трудами других членов «Золотой Зари», и во вре-

85 Об истории «Теософского общества» см. Bruce F. Campbell, "Ancient Wisdom Revived" (Berkeley: University of California Press, 1980). Об истории «Золотой зари» см. Robert A. Gilbert, "The Golden Dawn Scrapbook" (Slough: Quantum, 1997). О социальном контексте см. в Alex Owen, "The Place of Enchantment" (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

86 Об использовании астральной магии в ритуалах «Золотой Зари» и о литературе, созданной членами этого ордена, см. Liz Greene, "Magi and Maggidim" (Lampeter: Sophia Centre Press, 2012), pp. 244-73 и приведенные там ссылки.

87 Об астрологии «Золотой Зари», связанной с гороскопами, см. в J.W. Brodie-Innes et al., "Astrology of the Golden Dawn", ed. Darcy Kuntz (Sequim, WA: Holmes Publishing Group, 1996).

м работы над «Красной книгой» он приобрел ряд старых магических текстов аналогичного направления.⁸⁸ Дружба Юнга с бывшим секретарем «Теософского общества» Дж.Р.С. Мидом,⁸⁹ а также его обращение к теософски настроенным астрологам за расшифровкой гороскопов позволяют предположить, что он нашел наибольшее вдохновение для своего психологического понимания астрологии именно в британском эзотерическом сообществе. Кажется, что буквальное предсказание событий интересовало Юнга в последнюю очередь, хотя он и хотел строить догадки о будущем. Напротив, его интересовали психологические события, и он стремился понять, что гороскоп как символическая карта может выявить в плане индивидуальной психики и ее развития с течением времени. Он придерживался этой позиции на протяжении всей своей жизни. В подробном письме французскому астрологу Андре Барбо, написанном в 1954 году, Юнг заявляет:

Существует множество примеров поразительных аналогий между астрологическими созвездиями и психологическими событиями... Астрология, как и коллективное бессознательное, с которым имеет дело психология, состоит из символических конфигураций: «планеты» – это боги, символы сил бессознательного... Я бы сказал, что астролог не всегда рассматривает свои заявления как просто возможности. Интерпретация иногда бывает слишком буквальной и недостаточно символической.⁹⁰

В аналитических кругах никогда не было секретом, что Юнг серьезно занимался астрологией. Однако даже среди этого осведомленного сообщества некоторые аналитики и некоторые юнгианские тренинговые группы проявляли заметный дискомфорт по поводу такого, казалось

88 Подробное обсуждение см. в главах 2 и 3. Юнг был знаком с работами нескольких членов «Золотой зари» и отколовшихся от нее групп, включая А.Э. Уэйта, Эдджернона Блэквуда, Артура Мэкена и Израэля Регарди.

89 См. главу 4. Мид, похоже, был увлечен каббалистической магией; см. Greene, "Magi and Maggidim", pp. 289-92.

90 К.Г. Юнг, письмо к Андре Барбо, 26 мая, 1954 г., в Jung, "C.G. Jung Letters", Vol. 2, pp. 175-77. О психологической перспективе Барбо см. André Barbault, «De la psychanalyse à l'Astrologie» (Paris: Seuil, 1961); André Barbault, «L'astrologia, psicologia del profondo dell'antichità», *Ricerca* '90 48 (2001), pp. 105-13.

бы, сомнительного пристрастия.⁹¹ Были времена, когда Юнг сам считал необходимым скрывать степень своего интереса к астрологии даже от своих коллег. В письме Майклу Фордхэму (1905-1995), который основал «Общество аналитической психологии» в Лондоне в 1946 году и помогал в публикации на английском языке «Собрания сочинений» Юнга, Юнг, защищая астрологические исследования, описанные в двух его эссе о синхронистичности,⁹² поясняет:

Для того чтобы составить гороскоп или статистику, не нужно верить в астрологию. Я достаточно скептичен и, тем не менее, могу проводить и ставить всевозможные мантические эксперименты. Я даже могу повторить некоторые абсурдные алхимические процедуры без малейшей веры, из чистого любопытства. Вы также можете посещать мессу, не веря в пресуществление [sic], и коммунистические собрания, не веря в Сталина.⁹³

Это письмо было датировано 15 декабря 1954 года, – это всего через семь месяцев после письма Юнга к Барбо, в котором он описывал «поразительные аналогии» между астрологическими конфигурациями и психологическими событиями. Маловероятно, что за эти месяцы Юнг внезапно изменил свое отношение к астрологии, или что он мог попытаться беспричинно польстить такому профессиональному астрологу, как Барбо. Скорее, Юнг счел более мудрым замаскировать свои астрологические исследования под «мантический эксперимент», одновременно как можно дипломатичнее пытаясь объяснить Фордхэму в дальнейших письмах, что различные критические замечания в адрес его эксперимента были вызваны «глубоким недостатком астрологических

91 Аналитические учебные группы по-разному относятся к астрологии Юнга. В Институте К.Г.Юнга в Цюрихе уже много десятилетий проводятся курсы по астрологии, а в последние годы «Ассоциация юнгианских аналитиков» в Лондоне предлагает семинары по астрологии и синхронистичности. «Общество аналитической психологии» в Лондоне, напротив, никогда не включало астрологию в свою учебную программу.

92 См. Jung, "Synchronicity", CW 8, §§816-968; Jung, "On Synchronicity", CW 8, §§969 – 997; Jung, "On Synchronicity", CW 18, §§1193-1212.

93 К.Г. Юнг, письмо Майклу С. Фордхэму, 15 декабря 1954 года, Wellcome Library, London, PP/ FOR/C.I/1/2:Box 7. Все цитируемые письма между Фордхэмом и Юнгом относятся к этому архиву материалов.

знаний»,⁹⁴ и что статистические результаты были «наиболее благоприятны для астрологии».⁹⁵ Нет никаких признаков того, что Фордхэм был когда-либо убежден в этом.⁹⁶ Заинтересованность Юнга в том, чтобы его астрологическая работа оставалась в тайне, также видна из письма, написанного в 1953 году американским психотерапевтом Айрой Прогоффом (1921-1998), который учился у Юнга в Цюрихе с 1952 по 1955 год, к Кэри Ф. Бэйнсу, который перевел ряд работ Юнга на английский язык:

*Вам будет очень интересно узнать, что доктор Ю. посоветовал мне изучать астрологию по возвращении... Он говорит, что каждый аналитик должен владеть ею, потому что есть пограничные случаи, когда она дает очень ценную подсказку. Я не думаю, что он хотел бы, чтобы стало известно, что он относится к астрологии с таким уважением. Тем не менее, он сказал, что ему кажется, что ему следует перестать быть таким осторожным в этом вопросе, как раньше.*⁹⁷

Гороскоп Прогоффа, начертанный неизвестной рукой, находится в большой коллекции карт пациентов и коллег в частном архиве Юнга.

Погруженность Юнга в алхимический символизм могла бы считаться более приемлемой в аналитических кругах, поскольку алхимия достаточно надежно отделена от современного мира значительным историческим интервалом и может рассматриваться как любопытная заминка в истории науки. И в любом случае, Юнг не был практикующим алхимиком в прямом смысле этого слова. Но астрология, будучи частью

94 К.Г. Юнг, письмо Майклу С. Фордхэму, 9 ноября, 1954 года.

95 К.Г. Юнг, письмо Майклу С. Фордхэму, 20 октября, 1954 года.

96 Переписка Юнга с Фордхэмом была конгениальной. Фордхэм был полезен, предложив Лилиане Фрей, которая сотрудничала с Юнгом в «астрологическом эксперименте», написать краткое предисловие, описывающее астрологические традиции, лежащие в основе эксперимента (Майкл С. Фордхэм, письмо К.Г. Юнгу, 20 октября, 1954 года). Он также заверил Юнга, что, хотя он не может «говорить даже с каким-либо подобием авторитета на эту сложную тему», он знает, что такое гороскоп (Майкл С. Фордхэм, письмо К.Г. Юнгу, 10 января 1955 года). Это подтверждает натальный гороскоп, составленный для Фордхэма в немецком стиле неизвестной рукой, сопровождаемый напечатанным анализом с использованием как технического астрологического языка, так и юнгианских терминов, таких как «одержимость анимой» (Wellcome Library PP/FOR/A.4). На этом гороскопе нет ни даты, ни подписи. Он не был составлен Юнгом; вероятно, Фордхэм попросил его у швейцарского или немецкого астролога, но решил не рассказывать о нем Юнгу.

97 Айра Прогофф, письмо к Кэри Ф. Бэйнсу, 18 мая, 1953 года, любезно предоставлено Сону Шамдасани.

как современного, так и древнего и средневекового мира, очевидно, не является тем, с чем следует связываться рационально настроенному психологу, особенно в тех предельно упрощенных формах, каких ее представляет популярная пресса. Эндрю Сэмюэлс в своей всесторонней работе «Юнг и пост-юнгианцы» никогда не упоминает об увлечении Юнга Геймарменой, позднеантичной концепцией астральной судьбы,⁹⁸ и ограничивается лишь одним пренебрежительным упоминанием астрологии.⁹⁹ Роберт Сигал, плодовитый писатель и лектор об идеях Юнга, никогда не обсуждает пристрастие Юнга к астральным традиционным знаниям, даже в своем пространном введении к подборке юнговских дискуссий о гностицизме – религиозном течении, прочно укоренившемся в астральной космологии и весьма увлеченным астрологической судьбой как внутренним принуждением.¹⁰⁰

Попытку выборочно интерпретировать произведение автора в соответствии с предрассудками интерпретатора и господствующей научной тенденцией едва ли можно назвать новым явлением в науке. Навязывание «предвзятости исследователя» продолжается с тех пор, как греческие аллегористы спорили о том, что «на самом деле» имел в виду Орфей, с тех пор, как Ямвлих и Порфирий не соглашались с «истинным» платоновским мировоззрением, а христианские богословы утверждали, что они обнаружили скрытые «знаки» своих собственных истин как в Торе, так и в еврейской Каббале.¹⁰¹ Попытки очистить репутацию великого научного мыслителя от порока «жалких дисциплин» последовательно применяются современными учеными к таким фигурам, как, например, Галилей, который, помимо признанного вклада в историю науки, был не только астрономом, но и убежденным астрологом.¹⁰² Однако, не считая многовекового явления «предвзятости исследователя» и ее изменчивости, независимо от обширных и

98 О взглядах Юнга на Геймармене см. главу 5.

99 Andrew Samuels, "Jung and the Post-Jungians" (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), p. 123.

100 См. Segal (ed.), "The Gnostic Jung", pp. 3-52.

101 О греческой аллегории см. Peter T. Struck, "Birth of the Symbol" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004). Об орфических текстах см. Gabor Betegh, ed. and trans., "The Derveni Papyrus" (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); W.K.C. Guthrie, "Orpheus and Greek Religion" (London: Methuen, 1952). Христианские интерпретации каббалы как «предвестия» христианской тринитарной доктрины см. в Joseph Dan (ed.), "The Christian Kabbalah" (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

102 См. Nicholas Campion and Nick Kollerstrom (eds.), "Galileo's Astrology", *Culture and Cosmos* 7:1 (2003).

разоблачительных астрологических документов в личных архивах Юнга, одно только «Собрание сочинений», помимо опубликованных писем Юнга к Фрейду и к другим адресатам, ясно и неопровержимо демонстрирует даже неспециалисту постоянную и исключительно серьезную увлеченность Юнга философией, природой и практическим применением астрологии как формы психологической экзегезы.

ЛИБИДО И ХАРАКТЕРИСТИКИ ВРЕМЕНИ

Из опубликованной переписки Юнга следует, что он начал изучать астрологию весной 1911 года, когда еще работал с Фрейдом.¹⁰³ В письме к Фрейду от 8 мая того же года Юнг писал:

*В настоящее время я изучаю астрологию, которая кажется мне необходимой для правильного понимания мифологии. В этих темных землях творятся странные и диковинные вещи.*¹⁰⁴

Ответ Фрейда не был неприязненным, но он выразил беспокойство по поводу этого проявления эксцентричности у его любимого ученика:

*Я знаю, что внутренняя склонность побуждает вас к изучению оккультизма, и я уверен, что вы вернетесь домой с богатым грузом... Вас обвинят в мистицизме.*¹⁰⁵

Это последнее наблюдение оказалось совершенно пророческим. В другом письме к Фрейду, датированном 12 июня того же года, Юнг еще раз прокомментировал свои астрологические исследования, все больше акцентируясь на важности астрологии для психологии:

103 Возможно, Юнг начал свои астрологические исследования еще раньше. Он приобрел оригинальное издание эссе Алана Лео о планете Марс, которое появилось в 1910 году в журнале Лео "Modern Astrology". Позже Лео опубликовал этот материал в виде книги: "Mars the War Lord" (London: L.N. Fowler, 1915). Юнг приобрел и эту работу, что позволяет предположить, что он приобрел более раннюю версию, когда она была впервые опубликована.

104 "The Freud-Jung Letters", ed. William McGuire, trans. Ralph Manheim and R.F.C. Hull (London Hogarth Press/Routledge & Kegan Paul, 1977), 254J, p. 421.

105 "Freud-Jung Letters", 255F, p. 422

*Вечерами я в значительной степени занят астрологией. Я делаю расчеты гороскопов, чтобы найти ключ к сути психологической истины... Оказывается, что знаки Зодиака – это изображения характеров, другими словами, символы либидо, которые отображают типичные качества либидо в данный момент.*¹⁰⁶

В своем ответе Фрейд отказался комментировать это все углубляющееся увлечение астрологией, хотя, возможно, он не был настолько безразличен, как казалось. В 1896 году, за одиннадцать лет до встречи с Юнгом, Фрейд написал письмо своему близкому другу и коллеге-медику Вильгельму Флиссу (1858-1928), комментируя идиосинкразическую теорию Флисса о «жизненной периодичности»: идею о том, что астрономические циклы влияют как на исторические периоды, так и на органы человеческого тела.¹⁰⁷

*Вы знаете, что я не смеюсь над фантазиями, например, об исторических периодах... В этих идеях что-то есть; это символическое предчувствие неизвестных реальностей, с которыми они имеют что-то общее... От признания небесных влияний уже не уйти. Я склоняюсь перед вами как перед уважаемым астрологом.*¹⁰⁸

Что бы он ни подразумевал под этим заявлением, похоже, что Фрейд не хотел вступать с Юнгом в дискуссию по поводу его собственных взглядов на «небесные влияния». В 1910 году, за год до того, как Юнг объявил о своем увлечении астрологией, Фрейд попросил Юнга помочь ему создать «непоколебимый оплот» против «черного потока грязи – оккультизма».¹⁰⁹ Юнг с понятным недоверием относился к тому, что он понимал как «бегство Фрейда от самого себя ... от той другой его

¹⁰⁶ "Freud-Jung Letters", 259], p. 427.

¹⁰⁷ См. Wilhelm Fliess, „Der Ablauf des Lebens“ (Leipzig: F. Deuticke, 1906). О «жизненной периодичности» Флисса – хотя без конкретного упоминания астрологии – см. Frank J. Sulloway, "Freud, Biologist of the Mind" (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), pp. 152-58.

¹⁰⁸ Зигмунд Фрейд, письмо к Вильгельму Флиссу, 9 октября, 1896 года, в Jeffrey Moussaieff Masson (ed. and trans.), "The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess", 1887-1904 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), p. 200. См. также Nicholas Campion, "Sigmund Freud's Investigation of Astrology", *Culture and Cosmos* 2:1 (1998), pp. 49-53; Frank McGillion, "The Influence of Wilhelm Fliess' Cosmology on Sigmund Freud", *Culture and Cosmos* 2:1 (1998), pp. 33-48.

¹⁰⁹ Jung, MDR, p. 173.

стороны, которую можно назвать мистической». ¹¹⁰ Вскоре после этого между ними произошел болезненный и острый разрыв, когда в 1911-12 гг. Юнг опубликовал свою «Психологию бессознательного». ¹¹¹ Как заявил сам Юнг: «Публикация этой книги ознаменовала конец нашей дружбы». ¹¹²

Как бы ни было важно признание Юнгом ценности астрологии для психологического анализа, его второе письмо к Фрейдю также примечательно тем, как Юнг использовал термин «либидо». Для него либидо не ограничивалось сексуальным инстинктом, на чем настаивал Фрейд, но охватывало грубую психическую энергию жизни, проявляющуюся как «творческий импульс». ¹¹³ Это расширение понятия либидо было четко выражено в первой публикации «Психологии бессознательного» и, вместе с пониманием Юнгом цикла Зодиака как образного изображения циклов либидо, позволяет предположить, что астрология уже начала влиять на его понимание психологической динамики, по крайней мере, за два года до окончательного разрыва с Фрейдом. Сначала Юнг описывал астрологические образы как «проекцию» – бессознательное наложение внутреннего психологического содержания на внешний объект – по-видимому, подразумевая, что астрология является полностью продуктом человеческой психики и не имеет реальной связи с небесами. Но его письмо к Фрейдю на самом деле раскрывает гораздо более глубокую точку зрения. Французский философ Анри Бергсон разработал концепцию, которую он назвал *élan vital* («жизненная сила»), и Юнг позаимствовал фразу Бергсона, *durée créatrice* или «творческая сила», как синоним либидо, которое присутствует везде и во всем. ¹¹⁴ В этих рамках

110 Jung, MDR, p. 175.

111 Jung, „Wandlungen und Symbole der Libido“ (Leipzig: Duetliche Verlag, 1912). Первый перевод на английский язык, „Psychology of the Unconscious“, появился в 1917 году, был пересмотрен и переиздан как Jung, CW 5 в 1956 году. В дальнейшем цитаты из издания 1917 года будут упоминаться как „Psychology of the Unconscious“.

112 Jung, „Introduction to Jungian Psychology“, p. 27.

113 См. Jung, „Psychology of the Unconscious“, pp. 77-86.

114 Концепция Бергсона *élan vital* сильно повлияла на понимание Юнгом либидо. Юнг приобрел перевод на немецкий язык книги Бергсона «L'énergie spirituelle» (Paris: Librairie F. Alcan, 1919) и часто ссылается на *élan vital* в «Собрании сочинений»; см. Jung, CW 3, §418; Jung, CW 4, §568; Jung, CW 6, §540; Jung, CW 8, §55. Юнг обвинял Бергсона в «криптомнезии», настаивая на том, что Бергсон бессознательно заимствовал свою идею *durée créatrice* у неоплатоника Плотина; см. Jung, „Visions Seminars“, Vol. 2, p. 325. Более вероятно, что эта идея возникла в хасидской среде Бергсона; см. Ben-Ami Scharfstein, „The Roots of Bergson's Philosophy“ (New York: Columbia University Press, 1943).

символы Зодиака, хотя их конкретные образы могут быть порождены человеческой психикой, находят соответствие в чем-то, присущем самой реальности, отраженном в качествах времени. «Время и творческая сила, – утверждал Юнг, – абсолютно идентичны».¹¹⁵ Другими словами, существует форма «симаптии» или резонанса между тем, что люди переживают и формулируют в воображении как зодиакальные образы, и тем, что на самом деле является частью самой жизни, раскрывающей свой творческий потенциал через особые атрибуты каждого отдельного момента. Хотя астрологические символы, как психические проекции, могут не иметь связи с небесами на физическом уровне, циклы небес отражают временные качества, которые находятся как «там», так и «здесь».

Юнг подчеркнул эту идею резонанса между человеческой психикой и небесными циклами на одном из своих семинаров под названием “*Interpretation of Visions*”, проведенных в Цюрихе в 1932 году:

*Астрология может быть совершенно неизвестна вам сознательно, но вашему бессознательному она известна очень хорошо... Качества различных месяцев года, другими словами, знаки Зодиака, на самом деле – это проекции нашего бессознательного знания о времени и качествах времени. Как если бы в нашем бессознательном было глубокое знание, знание, основанное на бессознательном опыте, что определенные вещи, возникающие в определенное время года, обладают такими-то и такими-то качествами.*¹¹⁶

Эта точка зрения перекликается с заявлением Платона о том, что время – это «движущийся образ вечности», и что небеса, а также дни, ночи, месяцы и годы, порожденные циклическим движением небесных тел – «все это части времени».¹¹⁷ На семинарах по видениям Юнг развил свое понимание качеств времени, выраженных в отдельных зодиакальных образах. Время между третьей неделей июля и третьей неделей августа, представленное Львом, «страстное, огненное, опасное и ... чрезвычайно мужское», и символизирует «идею власти».¹¹⁸

¹¹⁵ Jung, “The Visions Seminars”, Vol. 2, p. 325.

¹¹⁶ Jung, “The Visions Seminars”, Vol. 1, p. 44.

¹¹⁷ Платон, «Тимей», 37с-е.

¹¹⁸ Jung, “The Visions Seminars”, Vol. 1, pp. 175-76.

Телец – «майский знак» – это «слепая бессознательная творческая сила».¹¹⁹ Как мы увидим в главе 6, понимание Юнгом так называемого Платонова года, огромного цикла продолжительностью 26000 лет, который отображает движение точки весеннего равноденствия через зодиакальные созвездия, также было основано на восприятии цикла Зодиака как символа качеств времени. Юнг был убежден, что коллективное бессознательное, как и индивидуальная психика, отражает эти постоянно меняющиеся качества либидо, и что циклы истории – особенно формирование новых религиозных образов – отражают великие циклы равноденственной прецессии.

Первое опубликованное Юнгом упоминание астрологии появилось вскоре после его письма к Фрейду, в эссе под названием «Теория психоанализа». Это эссе было представлено в виде серии лекций в медицинской школе Фордхэмского университета в Нью-Йорке в сентябре 1912 года, когда Юнг и Фрейд пересекли Атлантику, чтобы донести идею психоанализа до американского психиатрического истеблишмента.¹²⁰ В это время отношения между Юнгом и его наставником уже были напряжены до предела.¹²¹ Перевод эссе Юнга на немецкий язык был опубликован в 1913 году, а английская версия появилась в пяти номерах американского журнала *“The Psychoanalytic Review”* между 1913 и 1915 годами.¹²² Обсуждая сновидение пациентки, Юнг обратился к мифической теме смерти и воскрешения, и заявил:

*Этот мотив встречается в бесчисленных мифах по всему миру ... Смысл, непосредственно лежащий за ним, – астро-мифологический: морское чудовище проглатывает солнце и утром оно рождается вновь. Конечно, вся астро-мифология в основе своей есть не что иное, как психология – бессознательная психология – спроецированная на небеса; ведь мифы никогда не создавались и не создаются сознательно, они возникают из человеческого бессознательного.*¹²³

¹¹⁹ Jung, “The Visions Seminars”, Vol. 1, pp 39-40.

¹²⁰ См. Sonu Shamdasani, “Introduction: New York, 1912”, в Sonu Shamdasani (ed.), *Jung contra Freud* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011), pp. vii-xxi; John Ryan Haule, “Freud and Jung: A Failure of Eros”, *Harvest* 39 (1993), pp. 147-58.

¹²¹ Описание Юнгом путешествия в Америку вместе с Фрейдом см. в его письмах к Эмме в Jung, MDR, pp. 400-404.

¹²² Jung, “Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie”, в *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, V (Vienna and Leipzig, 1913); Jung, “The Theory of Psychoanalysis”, *The Psychoanalytic Review* (New York), I (1913-14), pp. 1-4 and II (1915), p1

¹²³ Jung, CW 4, §477.

Это заявление было тщательно сформулировано, чтобы избежать недоразумений: «астрология» превратилась в «астро-мифологию», термин, несомненно, более подходящий для студентов-медиков университета, управляемого иезуитами.¹²⁴ Но оно перекликается с письмом Юнга к Фрейду от предыдущего года, в котором Юнг заявил, что Зодиак – это имагинальная проекция человеческой психики на небеса. Заявление Юнга Фрейду о том, что астрология «незаменима» для понимания мифологии, предполагает, что он понимал «астро-мифологию» – сказки о небесных телах – как источник всех мифов, и это мнение подтверждается древнейшими дошедшими до нас космогоническими мифами шумеров и вавилонян¹²⁵. По мнению Юнга, наиболее фундаментальный человеческий опыт рождения, юности, зрелости и смерти, как физический, так и психологический, «проецируется» на циклы Солнца, планет и созвездий, которые восходят, достигают кульминации и заходят только для того, чтобы снова взойти в очевидно вечном круге.

Предположение Юнга о таинственной, «симпатической» связи между психикой и космосом, возможно, уже прочно укоренилось к тому времени, когда он читал свои лекции студентам Фордхэмского университета. Роберт Сигал утверждает, что Юнг был «модернистом», следующим традициям сэра Джеймса Фрезера и Эдуарда Бернетта Тайлора в конце XIX века, потому что Юнг провозгласил «четкое отделение психологического от физического и метафизического – отделение внутреннего от внешнего».¹²⁶ Но это замечание относится только к самым ранним высказываниям Юнга, которые вполне могли быть сформулированы так, чтобы избежать конфликта с Фрейдом и защитить себя от насмешек. В замечании, которое Юнг сделал в Фордхэмском университете, особенно интересно то, что он вообще счел нужным его сделать. В 1912 году в своем официальном качестве

124 Университет Фордхэм был основан католической епархией Нью-Йорка в 1841 году и вскоре после этого был передан под опеку иезуитов. Хотя это независимый исследовательский университет, его нынешний попечительский совет описывает его как «университет в традиции иезуитов».

125 См. вавилонский эпос «Энума элиш», в котором солнечное божество Мардук создает небеса и зодиакальные созвездия из тела своей убитой матери Тиамат, и первые фразы «Бытия», в которых первые творения Бога — это Солнце и Луна.

126 Robert A. Segal, "Jung's Very Twentieth-Century View of Myth", *Journal of Analytical Psychology* 48 (2003), pp. 593-617, на стр. 593.

фрейдиста Юнг выступил в Фордхэме с «научным» объяснением астрологии: вездесущий человеческий опыт рождения и смерти представляется как солярный нарратив, который обещает возрождение и придает смысл естественному небесному событию. Такой подход, как предполагает Сигал, похож, перекликается с «Золотой ветвью» Фрезера, в которой циклическое путешествие бога Солнца или его человеческого заместителя, солнечного героя, представлено как попытка «первобытного разума» объяснить природное явление восхода и захода Солнца, а также придать смысл пугающей недолговечности человеческой жизни. Таким образом, миф – это не более чем скверная наука и попытка избежать экзистенциального факта человеческой смертности. Но заявление Юнга было намного глубже и намекало на то психологическое значение, которое он уже начал придавать восприятию значения небесных циклов. Его замечание студентам в Фордхэме предвещало то, что вскоре появилось в «Красной книге»: центральное значение астрологического Солнца как символа внутреннего, трансперсонального Я.

После публикации «Психологии бессознательного» и публичного отречения Юнга от фрейдистского психоанализа, ссылки на астрологию в различных работах, включенных в «Собрание сочинений», стали более частыми. Эти упоминания отражают непрерывное и углубляющееся увлечение астрологией, которое проявляется в различных письмах к коллегам и друзьям и свидетельствует о том, что Юнг все больше полагался на астрологический символизм как на источник понимания как своих пациентов, так и самого себя. Несмотря на постоянное стремление к научному подходу в своей работе, Юнг иногда проявлял озорное чувство юмора: он случайным образом вставлял астрологические наблюдения в свои эссе, наряду с традиционными планетарными и зодиакальными глифами – отсылки, которые его профессиональные коллеги вряд ли поняли бы, и которые сам Юнг не трудился пояснять.

Пример этой склонности к озорству представлен в эссе, впервые опубликованном на немецком языке в 1934 году.¹²⁷ В этой работе Юнг

¹²⁷ Работа „Zur Empirie des Individuationsprozesses“ была впервые опубликована в „Eranos-Jahrbuch“ в 1934 году и издана на английском языке под названием „Jung, The Integration of the Personality“, trans. Stanley Dell (New York: Farrar & Rinehart, 1939; London, 1940). Версия, опубликованная в CW 9i, по словам Юнга, «тщательно переработана и расширена».

рассказывал о пациентке, которую он назвал «мисс Икс»,¹²⁸ и которая «родилась в первых градусах Рака». ¹²⁹ В сноске к этому заявлению Юнг вскользь заметил, что гороскоп мисс Икс «демонстрирует четыре знака Земли, но ни одного знака Воздуха». Для читателя, не знакомого с астрологической терминологией, это вряд ли будет иметь большое значение. Однако для астролога «четыре земных знака, но ни одного воздушного» означает, что в гороскопе рождения нет планет ни в одном из зодиакальных знаков воздушного тригона (Близнецы, Весы и/или Водолей), но четыре планеты расположены в знаках земного тригона (Телец, Дева и/или Козерог).¹³⁰ Другими словами, налицо чрезмерный акцент на тех характерологических качествах, которые описываются знаком Земли, и отсутствие тех качеств, которые описываются знаком Воздуха. После этой информации, к которой Юнг не приложил никакой интерпретации, он затем лаконично заявил:

*Опасность, исходящая от анимуса, отражена в ☿□♄.*¹³¹

Помимо недоумения, которое это заявление, вероятно, вызовет у непосвященных в астрологию, в краткой оценке Юнгом гороскопа мисс Икс есть три важные мысли. Первая имеет отношение к его определению психологических «типов» и их связи с четырьмя астрологическими стихиями.

¹²⁸ «Мисс Икс» – это Кристина Манн (1873-1945), врач из Америки, которая была пациенткой Юнга в 1921-1922 годах. См. Thomas B. Kirsch, "The Jungians" (London: Routledge, 2012), p. 65.

¹²⁹ Jung, CW 9i, §606.

¹³⁰ В то время, когда Юнг писал это эссе, Плутон был только что открыт и не был включен в оценку Юнга. Таким образом, ему было известно девять планет.

¹³¹ Jung, CW 9i, §606, п. 166. Глифы указывают на Луну в «квадрате» или под углом 90° к Меркурию.

ЧЕТЫРЕ СТИХИИ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ТИПЫ

Книга «Психологические типы», впервые опубликованная в 1921 году, была подготовлена в период с 1913 по 1918 год, когда Юнг был погружен в видения «Красной книги» и параллельно работал над углублением своих астрологических знаний.¹³² Теория типов Юнга дает модели общей ориентации человека к миру (экстраверт или интроверт) и четырех «функций сознания» (ощущение, мышление, чувство, интуиция): способы адаптации, с помощью которых человек воспринимает и оценивает реальность. Это динамическая модель, в которой на протяжении всей жизни происходит постоянное движение, развитие и изменение, причем интеграция и целостность возникают прямо пропорционально той степени, в которой человек прилагает усилия для осознания тех аспектов личности, которые по своей природе «слабые» и неразвитые.

Из всех моделей Юнга его психологическая типология оказалась самой популярной. Она была упрощена, обобщена и адаптирована в многочисленных формах как в когнитивной психологии, так и в различных коммерческих сферах – развитие, которое сам Юнг мог бы счесть весьма сомнительным, учитывая его глубокое недоверие к «духу времени». Типология Майерс-Бриггс (MBTI), впервые опубликованная в 1943 году Кэтрин Бриггс и Изабель Майерс и основанная на работах Юнга, до сих пор широко используется для профессиональной ориентации, а также для оценки личности и супружеского консультирования, несмотря на многочисленные критические замечания относительно ее абсолютной точности и эффективности.¹³³ С 1977 года журнал *“Journal of Psychological Type”* предлагает постоянный цикл

132 C.G. Jung, „Psychologische Typen“ (Zurich: Rascher Verlag, 1921). Эта работа была впервые опубликована на английском языке под названием Jung, „Psychological Types, or, the Psychology of Individuation“, trans. H.G. Baynes (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923), и вновь появилась, с небольшими изменениями, в 1959 году в новом переводе R.F.C. Hull, CW 6. См. „Editorial Note“ в Jung, CW 6, pp. v-vi.

133 Об MBTI см. Isabel Briggs Myers, „An Introduction to Type“ (Oxford: Oxford Psychologists Press, 2000 [1990]). Критику см. в David J. Pittinger, „Measuring the MBTI ... and Coming Up Short“, *Journal of Career Planning and Employment* 54:1 (1993), pp. 48-52.

статей на эту тему, а Центр практического применения психологических типов, организация, которая в настоящее время занимается распространением типологического индикатора, предлагает на своем сайте «быстро и легко читаемый учебник по архетипам», краткость и простота которого напоминает «Всеанглийские соревнования по изложению Пруста» Монти Пайтона.¹³⁴ В современных астрологических текстах также стало обычным явлением применять теорию Юнга четырех психологических функциональных типов к астрологическим элементам, предлагая интерпретацию этих элементов на основе описаний Юнга.¹³⁵

Астрологические элементы были явно важны для оценки Юнгом гороскопов своих пациентов, о чем свидетельствуют его комментарии о мисс Икс. Элементы также имеют отношение к персонажам, с которыми Юнг сталкивался в видениях, записанных им в «Красной книге», поскольку эти фигуры описываются в терминах определенных элементов: Красный, например, носит «огненно-красные одежды».¹³⁶ Элементы и сопутствующие им аристотелевские качества горячего или холодного, влажного или сухого, также являются важным аспектом живописных декораций или ландшафтов, в которых появляются персонажи «Красной книги». Это «приготовление места», описанное в «Духовных упражнениях» Игнатия Лойолы, работе XVI века, имевшей большое значение для Юнга.¹³⁷ Например, в «Красной книге» отшельник Аммоний появляется в жарком, сухом пустынном пейзаже, хотя сам он описывается как сухой и холодный: в аристотелевских терминах он – земная фигура, обитающая в огненном пейзаже и зависящая от него.¹³⁸

Эти виды сопоставлений элементов в «Красной книге» более подробно обсуждаются в книге *“The Astrological World of Jung’s Liber Novus”*.

134 <www.capt.org/research/psychological-type-journal.htm#>. «Всеанглийские соревнования по изложению Пруста» – 5-й эпизод 3-го сезона сериала «Летающий цирк Монти Пайтона», показанный на телеканале BBC 16 ноября 1972 года, в котором участникам соревнования предлагалось на время пересказать «В поисках утраченного времени».

135 Например, Stephen Arroyo, “Astrology, Psychology, and the Four Elements” (Davis, CA: CRCS, 1975).

136 Jung, “Liber Novus”, p. 275. Больше о Красном: Liz Greene, “The Astrological World of Jung’s ‘Liber Novus’” (London: Routledge, 2018), chapter 1.

137 См. главу 2.

138 Jung, “Liber Novus”, pp. 267-73.

Позднеантичные, средневековые и раннесовременные астрологические и алхимические тексты в библиотеке Юнга предоставили ему богатую матрицу для размышлений о четырех элементах. Первое сохранившееся текстовое свидетельство об элементах появляется в трудах Эмпедокла в пятом веке до нашей эры. Но, несмотря на утверждение Юнга, что Эмпедокл «пытался навязать порядок хаосу природных явлений, разделив их на четыре элемента»,¹³⁹ сам Эмпедокл называл их «корнями», а не «элементами». Это божества, а не субстанции, и они порождают «формы и цвета всех этих смертных вещей». ¹⁴⁰ Платон первым назвал их «элементами» (stoicheia), в соответствии с греческим словом, обозначающим букву алфавита; древнегреческие буквы, как и древнееврейские, идентичны числам, а число, по Платону, представляет собой архетипическую основу всех вещей. ¹⁴¹ Для Юнга числа также были архетипическими, существующими как внутри, так и вне человеческой психики:

*Неизвестно, открыты ли числа или изобретены. Я думаю, что счет, то есть использование чисел, был изобретен; числа же были найдены в нас и вне нас. Числа подобны архетипам, которые находятся как снаружи, так и внутри.*¹⁴²

Во втором веке нашей эры астролог Клавдий Птолемей, хотя он и не использовал термин «элемент», принял соотнесение Аристотеля с горячим, холодным, влажным и сухим по отношению к элементам, которые являются примесями этих четырех атрибутов: земля сухая и холодная, огонь сухой и горячий, вода влажная и холодная, воздух влажный и горячий,¹⁴³ а темпераменты, связанные с четырьмя астрологическими элементами, отражают эти качества в характерологических и физиологических терминах.¹⁴⁴ Веттий Валент,

¹³⁹ Jung, CW 6, §960.

¹⁴⁰ Эмпедокл, фрагмент 71, цитируется в John Burnet, "Early Greek Philosophy" (London: A&C Black, 1920), pp. 215-16. Юнг часто цитирует Эмпедокла: см. Jung, CW 8, §55; Jung, CW 9ii, §35, Jung, CW 11, §62, 93, 104, 246; Jung, CW 12, §§109, 433, 436; Jung, CW 13, §242; Jung, CW 15, §11.

¹⁴¹ См. Платон, «Тимей», 48b.

¹⁴² Юнг, письмо Майклу С. Фордхэму, 20 октября 1954 года. Курсив мой.

¹⁴³ Aristotle, "On Coming-to-Be and Passing Away", trans. Forster and Furley, in Aristotle III (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955), 11:4, pp. 279-81. О развитии этой идеи в работах Галена см. Peter Brain, "Galen on Bloodletting" (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

¹⁴⁴ Птолемей, «Тетрабиблос», 1:3.27. Юнг был знаком с работой Птолемея. См. Jung, CW 8, 5869; Jung, CW 9ii, §§128, 149; Jung, CW 14, §576.

младший современник Птолемея, чьи работы, как и работы Птолемея, были знакомы Юнгу,¹⁴⁵ был первым астрологом, который распределил элементы на четыре группы по три зодиакальных знака в каждой, называемые «триплицитетами» или «тригонами». Согласно Валенту, стихия Огня включает в себя тройку Овна, Льва и Стрельца; Земли – тройку Тельца, Девы и Козерога; Воздуха – тройку Близнецов, Весов и Водолея; Воды – тройку Рака, Скорпиона и Рыб.¹⁴⁶ Эта идея астрологического триплицитета стала чрезвычайно долговечной традицией, вновь появляясь в средневековых и ранних современных астрологических текстах и, в конце концов, в работах современных астрологов, на основе которых Юнг впервые научился составлять и читать гороскопы.¹⁴⁷ В своих описаниях функциональных типов – мышления, чувства, ощущения и интуиции¹⁴⁸ – Юнг явно не связывал их с четырьмя элементами – Воздухом, Водой, Землей и Огнем, хотя в книге «Психологические типы» он ясно дает понять, что верит в существование такой взаимосвязи:

С древнейших времен предпринимались попытки классифицировать людей по типам и таким образом внести порядок в хаос. Самые древние попытки, известные нам, были предприняты восточными астрологами, которые разработали так называемые тригоны четырех элементов – Воздуха, Воды, Земли и Огня ... Согласно этому многовековому представлению, тот, кто рождается в этих тригонах, разделяет их воздушную или огненную природу и имеет соответствующие темперамент и судьбу.¹⁴⁹

Юнг также ссылался на теории Клавдия Галена (129-216 гг. н.э.), врача, хирурга и астролога, чьи четыре «темперамента», заимствованные у Гиппократов в V веке до н.э., приравнивали стихию Воздуха к сангвиническому темпераменту, Воду – к флегматическому, Огонь – к

145 Юнг цитирует «Антологию» Валента в Jung, CW 13, §412.

146 Vettius Valens, "The Anthology", trans. Robert Schmidt (Berkeley Springs, WV: Golden Hind Press, 1993-96), Book I, pp. 7-16.

147 О ранней истории элементов см. Dorian Gieseler Greenbaum, "Temperament" (Bournemouth: Wessex Astrologer, 2005), pp. 5-44.

148 Описание «типов функций» см. в Jung, CW 6, §§556-671.

149 Jung, CW 6, §933. «Восточные» здесь означает месопотамские, вавилонские или ближневосточные.

холерическому, а Землю – к меланхолическому. Юнг заявил, что Галену принадлежит «заслуга создания психологической классификации людей, которая просуществовала две тысячи лет».¹⁵⁰ Настойчивое утверждение Юнга о том, что четыре элемента астрологии представляют собой самую раннюю форму типологии, можно оспорить; утверждается, что теории темперамента зародились не в астрологии, а астрология почерпнула их из философии и медицины.¹⁵¹ Однако в контексте астрологии Юнга значимо то, во что верил он сам, и, похоже, что он подкреплял свою теорию древней истории четырех функциональных типов допущением, что астрология предоставила для них первый набросок.

Сравнение юнговских описаний типов функций с описаниями элементов, приведенных в современных астрологических текстах, дает ключ к пониманию одного из путей, а возможно, и основного пути, по которому Юнг пришел к своей типологии. Алан Лео, чья работа была опубликована за десять лет до того, как Юнг написал «Психологические типы», описывал элемент Воздуха как «высший разум», связанный с «расширением и распространением»; воздушные знаки извлекают «сущность» из внешних ситуаций и объектов и соотносят эту сущность с «идеалом».¹⁵² Для Юнга функция мышления – это «интеллектуальный процесс», который начинается с восприятия объектов и «попыток подчинить их субъективной идее».¹⁵³ Лео описывает элемент Земли как «плотное тело человека», представляющее «прочность и стабильность»; Земля – это «план действия, сохранения энергии и концентрированных сил». Дева, как один из земных знаков, отражает способность «более или менее правильно понимать ощущения».¹⁵⁴ По мнению Юнга, функция ощущения, как восприятие чувств, полностью зависит от свидетельств материальной реальности:

¹⁵⁰ Jung, CW 6, §§883-84.

¹⁵¹ См. Greenbaum, "Temperament", p. 47.

¹⁵² Alan Leo, "The Art of Synthesis" (London: Modern Astrology Office, 1912), p. 179; Alan Leo, "How to Judge a Nativity" (London: Modern Astrology Office, 1903), p. 14.

¹⁵³ Jung, CW 6, §§577-81.

¹⁵⁴ Leo, "The Art of Synthesis", pp. 177-78; Leo, "How to Judge a Nativity", p. 14.

*Поскольку ощущения в основном обусловлены объектом, те объекты, которые вызывают наиболее сильные ощущения, будут иметь для психологии человека решающее значение ... Объекты ценятся в той мере, в какой они вызывают ощущения, и в той мере, в какой они подвластны ощущениям, они полностью принимаются сознанием независимо от того, совместимы ли они с рациональными суждениями или нет. Единственный критерий их ценности – интенсивность ощущений, вызываемых их объективными свойствами.*¹⁵⁵

Проработка Юнгом астрологического элемента Земли, включенная в эссе, которое он написал в 1928 году о роли швейцарцев в Европе, была не слишком лестной.¹⁵⁶ Однако его описания психологических типов также были написаны не для того, чтобы польстить; и его описание земных знаков, которое повторяет его описания типов ощущений, точно соответствует интерпретациям, предложенным астрологами от Птолемея до Алана Лео в отношении черт характера, связанных с этим «сухим» и «холодным» элементом.

С давних времен астрологическим знаком Швейцарии был знак Девы или Тельца; оба знака – земные, что свидетельствует о том, что земной характер швейцарцев не ускользнул от внимания старых астрологов. Из земного характера швейцарцев проистекают все их плохие и хорошие качества: приземленность, ограниченность, недуховность, скупость, упрямство, неприязнь к иностранцам, недоверчивость, а также ужасный швейцарский диалект и нежелание, чтобы им досаждали, или, выражаясь политическим языком, склонность к нейтралитету.¹⁵⁷

Согласно этой модели, пациентка Юнга, мисс Икс, родившаяся под «четырьмя земными знаками», была предрасположена к тому, чтобы воспринимать жизнь через хорошо адаптированную функцию ощущений, сосредоточенную на частном, а не на общем, и на конкретном уровне существования, а не на его скрытом смысле или на связи с более общими идеями. Поскольку у нее «нет воздушного знака» – то есть, ни одна из планет при рождении не находилась ни в одном из

¹⁵⁵ Jung, CW 6, §§604-5

¹⁵⁶ C.G. Jung, "The Swiss Line in the European Spectrum", в Jung, CW 10, §§903-924, впервые опубликована как „Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas“, *Neue Schweizer Rundschau* 24:6 (1928), pp. 1-11.

¹⁵⁷ Jung, CW 10, §914.

трех воздушных знаков – ее мыслительная функция, хотя и способная демонстрировать высокую степень интеллекта, была менее осознанной и, следовательно, менее адаптированной, а значит, она была более уязвимой для преобладания критических, оценочных и разделяющих склонностей бессознательного «анимуса», усугубляемых той пагубной конфигурацией Луна-Меркурий, которую Юнг описал в своей загадочной сноске¹⁵⁸ Юнговское деление типов функций на полярности – экстравертные и интровертные проявления каждой функции – не соответствует трехстороннему делению Алана Лео каждого элемента на то, что в астрологии известно как четырехугольники: «кардинальные» (инициирующие), «фиксированные» (стабилизирующие) и «мутабельные» (интерпретирующие и адаптирующие) проявления.¹⁵⁹ Но и Лео, и Юнг утверждали, что для каждого из четырех типов личности существует множество способов восприятия и действия в определенной сфере опыта. Оба также настаивали на том, что функциональный тип, или элемент, следует рассматривать в связи с другими факторами личности, чтобы правильно понять и, если необходимо, более полно интегрировать его в сознание посредством целенаправленных усилий. Другими словами, оба они считали свои типологии динамичными, гибкими и эволюционными, а не статичными и неподвижными.

¹⁵⁸ О склонности анимуса выражать себя критическим и разделяющим образом см. Jung, CW 7, §§296-340; Jung, CW 13, §§57-63; Jung, CW 9ii, §§20-42.

¹⁵⁹ Это деление включает в себя астрологические «четверичности»: три группы по четыре знака в каждой, связанные с действием (кардинальные), стабилизацией (фиксированные) и адаптацией (мутабельные). Таким образом, каждый зодиакальный знак включает в себя элемент (троичность) и способ реагирования (четверичность). См. Leo, "How to Judge a Nativity", pp 14-15.

ПЛАНЕТЫ И КОМПЛЕКСЫ

Вторая мысль, выраженная в описании Юнгом астрологического портрета мисс Икс, связана с его пониманием того, что планетарные конфигурации – «планетарные боги» в динамических отношениях друг с другом – символизируют бессознательные комплексы, которые образно выражаются через мифические повествования, изображающие в символической форме структуру и телеологию комплекса. Анимус, согласно Юнгу, олицетворяет бессознательный мужской аспект женской психики, и в гороскопе мисс Икс он частично символизируется планетой Меркурий, которая угрожает инстинктивным женским качествам Луны через напряженность сложного угла между ними. Это напряжение, в свою очередь, обостряется бесхитростностью мыслительной функции мисс Икс.¹⁶⁰ Рассматриваемый таким образом бессознательный комплекс не является продуктом травмирующих событий детства или подавленных инстинктивных влечений; он врожденный и архетипический, хотя его проявления окрашены обстоятельствами и сознательным выбором.

К тому времени, когда Юнг написал «Психологию бессознательного», его понимание комплексов радикально отклонилось от прежних взглядов, выдвинутых Фрейдом и его предшественниками.¹⁶¹ Фрейд считал, что комплексы коренятся в инстинктивных влечениях; в рамках фрейдистской модели комплекс (в частности, Эдипов комплекс) является первичным фактором психической динамики. Миф вторичен: это поэтическое и в то же время сублимированное выражение тех инстинктивных влечений, которые подавляются из-за социальных табу.

¹⁶⁰ Об ассоциации Луны с инстинктивным женским началом у Юнга см. Jung, CW 14, §§154-73, Jung, CW 9i, §156. Описание планетарных отношений (аспектов) в астрологии см. в Leo, "How to Judge a Nativity", pp. 39-67; Charles E.O. Carter, "The Astrological Aspects" (London: Theosophical Publishing House, 1930). Юнг располагал более ранней работой этого английского астролога "An Encyclopaedia of Psychological Astrology" (London: Theosophical Publishing House, 1924).

¹⁶¹ Этими предшественниками были Жан Мартен Шарко (1825-93), Пьер Жане (1859-1947) и Йозеф Брейер (1842-1925). Работы Шарко см. в Jean-Martin Charcot, "Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System", ed. Ruth Harris, trans. Thomas Savill (London: Routledge, 1991 [1886]). Идею Жане о комплексах как об «*idées fixes*» см. в Pierre Janet, "The Major Symptoms of Hysteria" (New York: Macmillan, 1924). О Брейере см. Freud and Breuer, SE2. О понимании комплексов Фрейдом см. Freud, SE7.

Поэтому мифы можно интеллектуально проанализировать и «свести» к голому остоу бессознательных сексуальных конфликтов.¹⁶² Таким образом, когда Эдип неосознанно убивает своего отца Лайя и женится на своей матери Иокасте, мифическое повествование представляет собой «всего лишь» поэтическое изображение бессознательного желания каждого сына уничтожить своего отца, чтобы получить возможность сексуального обладания своей матерью. За мифическим Эдипом стоит Эдипов комплекс.

Для Фрейда и для его предшественников комплекс всегда патологичен, поскольку он связан с подавлением мощных инстинктивных стремлений, что приводит к конфликтам и психическим страданиям. Комплексы не «нормальные», не говоря уже о том, что они созидательные, или что они предполагают наличие содержательной телеологии, но они должны быть преодолены:

*Они [невротики] страдают от тех же комплексов, с которыми боремся и мы, здоровые люди. Разница лишь в том, что здоровые люди умеют преодолевать эти комплексы без какого-либо серьезного ущерба, заметного в практической жизни, тогда как в случаях нервного расстройства подавление комплексов удастся лишь ценой затратных замещающих формаций.*¹⁶³

Юнг, напротив, со временем пришел к пониманию того, что за «Эдиповым комплексом» стоит сам Эдип – не как историческая реальность, а как образный портрет динамической психической энергии, в которой сексуальное влечение представляет собой лишь одно из измерений. В этом контексте убийство Эдипом своего отца и его союз с матерью может отражать не просто буквальное и запретное кровосмесительное влечение, но фундаментальное человеческое желание разрушить власть рационального эго (отца), для того чтобы слиться с глубинами бессознательного (мать) и быть преобразованным ими – внутренний процесс, который составляет основную тему «Красной книги».¹⁶⁴ В соответствии с идеей, которую Юнг впервые

162 См. Jung, CW 8, §§194-219.

163 Freud, SE7, p. 188.

164 О таком подходе к мифу об Эдипе см. Erich Neumann, "The Origins and History of Consciousness" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954).

развил в 1912 году в книге «Психология бессознательного», комплексы представляют собой психические проявления либидо, которое не сводится исключительно к запретным Эдиповым желаниям. Комплексы воплощают фундаментальные жизненные процессы, психические и духовные, равно как и инстинктивные, и они не являются простым плодом подавления сексуального инстинкта. Их навязчивая и часто разрушительная сила обусловлена не их врожденной пагубностью, а тем, что Юнг понимал как неспособность личности распознать и интегрировать их более глубокую телеологию:

Ибо если он позволяет своему либидо увязнуть в детской среде и не освобождает его ради высших целей, он попадает под чары бессознательной компульсии. Где бы он ни находился, бессознательное будет воссоздавать детскую среду, проецируя на нее свои комплексы, тем самым воспроизводя заново, вопреки своим жизненным интересам, те же зависимость и недостаток свободы, которые ранее характеризовали его отношения с родителями. Его судьба более не в его собственных руках: его Τυχη και Μοιρα (удачи и судьбы) терпят крушение.¹⁶⁵

Для Юнга миф стоял на первом месте. Как он предположил в 1912 году в Фордхэмском университете, мифы появляются в результате проекции фундаментальных психических паттернов на небеса, которые служат отличным «крючком», поскольку они отражают те же самые паттерны через качества времени. Эти паттерны существуют как снаружи, так и внутри. Солнце каждое утро восходит из неведомой тьмы и вечером снова погружается во тьму; человек выходит из неведомой тьмы при рождении и возвращается в эту неведомую тьму после смерти, надеясь, что, подобно Солнцу, некая бессмертная частица его переживет смерть и возродится в некой форме, в свое время, где-то.

Таким образом, миф отражает комплекс в образной форме. Комплекс и миф – это одно и то же: первый переживается как психическая компульсия, а второй – как психический образ, который сам по себе способствует осознанию и трансформации компульсии. В свою очередь, индивидуальное выражение комплекса движется по специфическим

¹⁶⁵ Jung, CW 5, §644.

каналам, сформированным уникальной последовательностью личного опыта и реакций на этот опыт; но сами реакции уходят корнями во врожденный темперамент. Поэтому типология и комплекс тесно взаимосвязаны. Юнг считал, что у коллективов тоже есть комплексы, как и у религий и у циклов истории. Таким образом, все, что имеет жизнь и динамизм, «предопределено» природой своих комплексов, которые представляют собой врожденные паттерны, воспринимаемые человеческой психикой как мифические нарративы, определяющие характер и судьбу. Исследования демонической одержимости, феномена множественных личностей, медиумических трансов, шаманских ритуалов, экзорцизма, гипнотических терапевтических трансов, автоматического письма и скраинга – все это помогло Юнгу оценить содержание бессознательного комплекса как мифическое и трансперсональное, а не личное и патологическое.¹⁶⁶ Для Юнга архетипы, лежащие в основе каждого комплекса, символизируются планетарными богами:

*Поэтому путешествие через планетарные дома... означает преодоление психического препятствия или автономного комплекса, подходящим образом представленного планетарным богом или демоном.*¹⁶⁷

166 Работы аналитических психологов, посвященные комплексу: Erel Shalit, "The Complex" (Toronto: Inner City Books, 2002); Edward F. Edinger, "Ego and Archetype" (New York: Putnam, 1972).
О комплексах в коллективах и исторических циклах см. Thomas Singer and Samuel L. Kimbles (eds.), "The Cultural Complex" (London: Routledge, 2004); James L. Henderson, "A Bridge Across Time" (London: Turnstone, 1975).

167 Jung, CW 14, §308.

ТРАНСФОРМАЦИЯ И ИНДИВИДУАЦИЯ

Третья мысль в обсуждении Юнгом гороскопа мисс Икс – это возможность трансформации. Комплексы, как и планетарная судьба, поддаются изменению, если не по сути, то по уровню проявления. Если бы Юнг не верил, что изменения возможны, он бы не принял мисс Икс как пациентку и говорил бы о необратимости судьбы, а не об «опасности» со стороны анимуса. «Опасность» предполагает, что что-то можно смягчить или чего-то можно избежать при условии достаточных знаний и проницательности; краткое замечание Юнга о Меркурии в аспекте квадратуры к Луне описывается не как предопределенное событие, а как психологическая динамика, поддающаяся сознательному вмешательству. Идея процесса развития, инициированного самим бессознательным психики – трансформация от инстинкта до «высших целей» через силу символов – составляет основную тему «Психологии бессознательного», и вторит важнейшему заявлению, сделанному Ямвлихом в третьем веке нашей эры: именно боги, по своей собственной воле и посредством своих собственных символов, берут на себя управление во время теургического ритуала и осуществляют трансформацию души человека.¹⁶⁸ Эта идея неразрывно связана с концепцией Юнга об «индивидуации», которую он определил как внутренний процесс, посредством которого личность может достичь полной интеграции своей уникальной, неотъемлемой индивидуальности:

Индивидуация означает стать "in-dividual" [не-делимым], и, поскольку «индивидуальность» охватывает нашу самую внутреннюю, конечную и несравненную уникальность, она также подразумевает становление собственной самости. Поэтому мы можем определить индивидуацию как «приход к самости» или «самореализацию».¹⁶⁹

¹⁶⁸ Подробнее о теургии Ямвлиха и ее значении для работы Юнга см. в главе 3.

¹⁶⁹ Jung, CW 7, §266.

Но этот процесс не может быть достигнут исключительно силой сознательной воли; он зависит от сотрудничества бессознательного или, в терминах Ямвлиха, самих богов.

Юнг ассоциировал индивидуацию со степенью психологической свободы, в очередной раз сравнивая развертывание этого процесса с мифом о путешествии души через планетарные сферы:

Путешествие через планетарные дома заключается в осознании положительных и отрицательных качеств нашего характера, а апофеоз означает не более чем максимальное осознание, которое равнозначно максимальной свободе воли.¹⁷⁰

Следует отметить, что «максимальная» свобода – это не то же самое, что совершенная свобода. Комментируя планетарное путешествие души, описанное в романе конца XV века автора Франческо Колонна под названием *“Hypnerotomachia Poliphili”*, Юнг отметил, что автор создал психологический документ, который представляет собой «прекрасный пример протекания и символизма процесса индивидуации».¹⁷¹ Из того, что Юнг приравнивает небесное путешествие души к процессу индивидуации, следует, что он понимал натальный гороскоп не только как психологическую карту характеров и комплексов, но и как осмысленное повествование или, по сути, личное мифическое путешествие. Это путешествие происходит с течением времени через последовательность жизненного опыта, связанного смыслом с помощью центрального организующего принципа, понимаемого как Самость, и движется к опыту целостной личности и осмысленной жизни.

С точки зрения Юнга, в то время как этот процесс протекает естественным путем у всех людей и иницируется самой бессознательной

170 Jung, CW 14, 309. «Дома» в данном случае относятся к небесным «обителям» или «планетарным сферам», как они представлены в гностической и герметической литературе. «Апофеоз» описывается в таких текстах, как герметический «Поймандр», как опыт восхождения за пределы планетарных сфер к единению с божеством, что приводит к трансформации личности. Юнг пользовался переводом «Поймандра» Мида: соответствующий отрывок см. в G.R.S. Mead (ed. and trans.), “Thrice-Greatest Hermes”, 3 volumes (London: Theosophical Publishing Society, 1906), 11:15-16. Более поздний перевод см. в Brian P. Copenhaver (ed. and trans.), “Hermetica” (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), CH1:25-26.

171 Jung, CW 14, 297. Единственный полный английский перевод «Гипнеротомачии» см. в Jocelyn Godwin (trans.), “Hypnerotomachia Poliphili” (London: Thames and Hudson, 1999). См также Greene, “The Astrological World of Jung’s ‘Liber Novus’”, conclusion.

психикой, такие техники аналитической работы, как активное воображение, углубляют и усиливают его,¹⁷² позволяя такой личности, как мисс Икс, осознанно и более творчески взаимодействовать с «опасностью, исходящей от анимуса». Юнг никогда не считал, что мисс Икс может сменить свой гороскоп на другой. Но он, кажется, пришел к убеждению, что отношения между сознанием и архетипической реальностью должны стать диалогом, а не монологом, и что участие в диалоге с надлежащей восприимчивостью может повлиять как на личность, так и на таинственные архетипические паттерны, формирующие индивидуальную судьбу.

АСТРОЛОГИЯ И АЛХИМИЯ

В годы, последовавшие за завершением работы над «Красной книгой», упоминания Юнгом астрологии в его переписке, лекциях и публикациях стали более частыми. Хотя он продолжал формулировать свой астрологический опыт с помощью таких терминов, как «синхронистичность», которые, как он надеялся, будут приемлемыми для научного сообщества, он также углубил свое понимание отношений астрологии с другими пограничными областями, особенно с алхимией, символизм которой также подарил ему модель процесса индивидуации. Юнг настаивал на том, что астрология и алхимия всегда были взаимосвязаны:

*Алхимические фигуры, особенно боги металлов, всегда должны рассматриваться и с астрологической точки зрения... Алхимические символы пронизаны астрологией.*¹⁷³

В другом эссе, которое он писал как астролог, Юнг предположил, что для психологической интерпретации астрологических сигнификаторов необходимо знание мифологии и алхимии:

¹⁷² Jung, CW 14, §§752-55.

¹⁷³ Jung, CW 14, §§311, 353.

Алхимия немыслима без влияния ее старшей сестры астрологии, и положения этих трех дисциплин [мифологии, алхимии, астрологии] должны учитываться при любой психологической оценке светил [Солнца и Луны].¹⁷⁴

Эта тесная связь базируется на идее, что астрология и алхимия, а также сопровождающие их мифы, отражают процесс индивидуации в символической форме. Астрология, как и алхимия, «непрерывно поддерживает мост к ... бессознательной психике»; астрология «вновь и вновь возвращала сознательный разум к знанию Геймармене, то есть к зависимости характера и судьбы от определенных моментов времени».¹⁷⁵ Слияние алхимического символизма с символизмом его «старшей сестры», астрологии, позволило Юнгу увидеть удивительную параллель между этапами алхимического делания, гностическими, неоплатоническими и герметическими описаниями путешествия души через планетарные сферы и окольный путь, которым индивидуальная психика достигает интеграции и целостности.

Астрологически... этот процесс [алхимия] соответствует восхождению через планеты от темного, холодного, далекого Сатурна к Солнцу... Поэтому восхождение через планетарные сферы означает нечто вроде отбрасывания характерологических качеств, указанных в гороскопе... Тот, кто прошел через все сферы, свободен от компульсии; он завоевал корону победы и стал подобен богу.¹⁷⁶

В более поздние годы Юнг продолжал настаивать на том, что астрология может иметь огромную ценность для психологии. В письме к индийскому астрологу Бангалору Венката Раману, написанном в 1947 году, он заявил:¹⁷⁷

¹⁷⁴ Jung, CW 14, §222.

¹⁷⁵ Jung, CW 12, 40. Более подробное обсуждение понимания Юнгом Геймармене см. в главе 5.

¹⁷⁶ Jung, CW 14, §308.

¹⁷⁷ Б.В. Раман (1912-98) был авторитетным индийским астрологом, опубликовавшим ряд книг и статей по индуистской или ведической астрологии, также он редактировал журнал "The Astrological Magazine", на который Юнг ссыался в своем письме. См. B.V. Raman, "How to Judge a Horoscope", 2 volumes (Columbia, MO: South Asia Books, 2000).

*Поскольку я психолог, меня в первую очередь интересует, какой свет проливает гороскоп на определенные сложности характера. В случаях затрудненной психологической диагностики я обычно составляю гороскоп, чтобы иметь возможность взглянуть на ситуацию под совершенно другим углом. Должен сказать, я очень часто обнаруживал, что астрологические данные проясняют некоторые моменты, которые иначе я не смог бы понять. На основе такого опыта у меня сложилось мнение, что астрология представляет особый интерес для психолога.*¹⁷⁸

Планетарные боги, по мнению Юнга, представляют собой символы архетипических доминант коллективного бессознательного, которые есть в психике каждого человека, но, в зависимости от определенного момента рождения, проявляются в личности как уникальный паттерн взаимоотношений, отражающий «определенный момент в беседе богов, то есть психических архетипов». Юнг предположил в переписке с Андре Барбо, что эти паттерны «выражены в гороскопе узнаваемым образом», но также присутствуют и в самой жизни.¹⁷⁹ Мысль о том, что астрология – это всего лишь проекция человека на неодушевленное небо – фрезеровское представление о мифе как о скверной науке – была уже давно отброшена Юнгом, если он вообще когда-либо думал о ней в таком ключе.

¹⁷⁸ К.Г. Юнг, письмо Б.В. Раману, 6 сентября, 1947 года, в Jung, "C.G. Jung Letters", Vol. 1, pp. 475-76.

¹⁷⁹ Юнг, в письме к Андре Барбо, стр. 176.

2

АСТРОЛОГИ ЮНГА

Но если звезды предвещают будущее... то какое объяснение мы можем предложить? ... Мы можем думать о звездах, как о буквах, которые кто-то все время пишет на небесах, или которые были однажды начертаны раз и навсегда, но при этом продолжают двигаться, потому что им надо выполнять и другие поставленные перед ними задачи; за этими основными задачами следует способность к предсказанию будущего ... Все наполнено символами; мудрый человек – это человек, который в одной вещи может увидеть другую.¹⁸⁰

Плотин

В символе происходит освобождение связанной человеческой силы, борющейся с тьмой ... Конечно, можно обрести внешнюю свободу через мощные действия, но внутреннюю свободу можно обрести только через символ. Символ – это слово, которое исходит из уст, которое человек не просто произносит, но которое поднимается из глубин его самого как слово силы и великой необходимости и неожиданно оказывается на языке.¹⁸¹

К.Г. Юнг

¹⁸⁰ Плотин, «Эннеады», II.3.7.

¹⁸¹ Jung, "Liber Novus", pp. 136-37, trans, p. 310.

АСТРОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ЮНГА

Астрологические источники, которые Юнг цитирует для широкой публики в «Собрании сочинений», минувшие века превратили в исторические артефакты. К ним относятся такие работы, как «Тетрабиблос» Птолемея второго века, *“De magnis coniunctionibus”* Абу Машара девятого века, опубликованная на латыни в 1515 году, и *“Commentaria in Ptolomaeum de astrorum indiciis”* Джероламо Кардано семнадцатого века.¹⁸² Юнг избегал ссылаться на живых астрологов-практиков при упоминании этой темы в своих публикациях, за исключением тех авторов, которые занимались статистическими исследованиями. Хотя эти древние тексты, несомненно, дали ему важные знания, маловероятно, что Юнг действительно научился составлять гороскоп, используя их; в этих источниках не только неясный язык, но и математические расчеты зависят от фактического наблюдения и измерения небес, а не от простоты опубликованных таблиц положения планет, известных как эфемериды, доступных во времена Юнга. Похоже, что неловкость Юнга по поводу раскрытия масштабов и источников его астрологических исследований не покидала его на протяжении всей его жизни.

В эссе *“Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”* [«Синхронистичность: Акаузальный связующий принцип»],¹⁸³ Юнг продемонстрировал обширные технические астрологические знания. Он свободно ссылался на исследователей психических явлений двадцатого века, таких как Дж.Б. Райн,¹⁸⁴ и признавал статистические результаты астрологических экспериментов, проведенных в 1920-х и 1930-х годах такими исследователями, как швейцарский астролог Карл Эрнст Крафт и французский астролог Поль Фламбар.¹⁸⁵ Но в своих

182 О Птолемея см. выше в главе 1. Об Абу Машаре см. Jung, CW 9ii, §§128, 131-33, 153-54. О Кардано см. Jung, CW 8, §869; Jung, CW 9i, §436; Jung, CW 9ii, §§130, 136; Jung, CW 14, §474.

183 Jung, CW 8, §816-968.

184 J.B. Rhine, *“Extra-Sensory Perception”* (Boston, 1934); J.B. Rhine, *“New Frontiers of the Mind”* (New York: Farrar & Rinehart, 1937). См. Jung, CW 8, §833, n. 29.

185 Karl Ernst Krafft, *«Le premier traité d'astro-biologie»* (Paris: Wyckmans, 1939); Paul Flambart (a.k.a. Paul Choisnard), *«Preuves et bases de l'astrologie scientifique»* (Paris: Bibliothèque Chacornac, 1921).

интерпретациях гороскопов он ссылался только на «громкие имена» древней, средневековой и ранней современной астрологии, а также на различные алхимические тексты и работы тех авторитетных философов – Филона Александрийского, Платина, Шопенгауэра – которые проявляли симпатию к этой теме.¹⁸⁶ Из ранних писем Юнга к Фрейду неясно, «изучал» ли он астрологию – или, если говорить более точно, учился ли он составлять и интерпретировать гороскопы – используя приобретенные им тексты, или же у него был частный преподаватель. По словам внука Юнга, Ульриха Хёрни, Юнг «получил свои знания из книг, а не от какого-либо частного учителя».¹⁸⁷

Ричард Нолл утверждает, что «считается», что Тони Вульф обучала Юнга астрологии, но кто именно так «считает», не упоминается; и, в любом случае, астрологические исследования Юнга начались, по крайней мере, за два года до его встречи с Вульф.¹⁸⁸ Юнг не упоминал никаких источников в переписке с Фрейдом, хотя позже он вел оживленную переписку с профессиональными астрологами, такими как Барбо и Раман. Но хотя в «Собрание сочинений» включены только те астрологические источники, которые были признаны достойными научного изучения в рамках заслуживающего уважения исторического интервала, частная коллекция современных астрологических книг Юнга рассказывает нам другую историю. Хотя он собирал отдельные работы, опубликованные с середины 1920-х годов немецкими, французскими, британскими и американскими астрологами, единственные книги в библиотеке Юнга, которые были опубликованы незадолго до его двух писем к Фрейду, и которые, вероятно, были современными источниками для его ранних исследований, – это книги трех британских астрологов. Из этих трех книг только одна вызвала у Юнга достаточный интерес, чтобы он приобрел более одной работы этого автора.

Первый из этих британских текстов, работа под названием «Учебник астрологии» Альфреда Джона Пирса (1840-1923), был впервые опубликован в 1889 году в виде серии томов, посвященных различным астрологическим темам, включая интерпретацию гороскопа рождения,

186 Об «De orificio mundi» Филона см. Jung, CW 8, §855. Об «Эннеадах» Платина см. Jung, CW 8, §927. О «Parega und Paralipomena» Шопенгауэра см. Jung, CW 8, §829.

187 Личное письмо от Ульриха Хёрни, 15 декабря, 2012 года.

188 Noll, "Jung the Leontocphalus", p. 67. Нолл не приводит никакого источника для этого утверждения.

национальных карт и политических событий, астрометеорологию, медицинскую и «избирательную» астрологию (выбор подходящего момента для начала предпринимательской деятельности). Эти небольшие работы были объединены в один том в 1911 году – издание, которое приобрел Юнг. Джеймс Холден, руководитель исследований Американской федерации астрологов, которая выпустила переиздание работы Пирса в 2006 году, отмечает, что книга Пирса «традиционна» и «лишена психологической тенденции, которую заложил его [Пирса] младший современник Алан Лео». Далее Холден, с предубеждением, отражающим его собственные взгляды на то, что представляет собой достоверная астрология – спор, который продолжается в мире астрологических практик уже более двух тысячелетий – утверждает, что «Учебник астрологии» «предшествовал осложнениям, привнесенным эзотеризмом... и туманными психологическими интерпретациями».¹⁸⁹ Пирс был глубоко против любой астрологии, за которой тянется эзотерический шлейф, категорически заявляя: «Мы проводим черту между магией и спиритуализмом». Теософская астрология Алана Лео, по мнению Пирса – это «суеверная чепуха».¹⁹⁰

Но если Пирса не интересовала эзотерика и «туманные психологические интерпретации», то Юнг, похоже, не заинтересовался Пирсом. Хотя Пирс написал множество других астрологических работ, «Учебник астрологии» – единственная публикация этого британского астролога, которую можно найти в библиотеке Юнга.¹⁹¹ Не похоже, что Юнга привлекали журналы, которые редактировал Пирс,¹⁹² хотя он приобрел внушительную коллекцию других эзотерических журналов, включавших астрологические материалы, таких как “*The Occult Review*” Ральфа Ширли и журнал Мида “*The Qwest*”.¹⁹³ Похоже, что «психологическое направление», появившееся в британской астрологии на рубеже двадцатого века, было более полезным для Юнга

189 James Holden, “Preface to the 2006 Reprint”, в Pearce, *The Text-Book of Astrology*, p. vii

190 Цитируется в Curry, “A Confusion of Prophets”, p. 111.

191 См., например, Alfred J. Pearce, “The Science of the Stars” (London: Simpkin, Marshall, 1881), “The Weather Guide-Book: A Concise Exposition of Astronomic-Meteorology” (London: Simpkin, Marshall, 1864).

192 Среди них были “The Future”, начатый в 1892 году и прекращенный в 1894 году; “Crania” и “Star Lore”. Пирс также был редактором популярного ежегодника “Zadkiel’s Almanac”, который также отсутствовал в библиотеке Юнга.

193 Юнговские выпуски “The Occult Review” состоят из четырех изданий, датируемых 1920-33 годами. Выпуски “The Qwest”, которые собрал Юнг, выходили на протяжении многих лет (1910-24 и 1929-30) и состоят из семнадцати изданий.

в то время, когда он впервые сформулировал свои теории о природе и динамике человеческой психики.

Второй работой британского астролога, писавшего в этот период, которую приобрел Юнг, был «Ключ к астрологии» Рафаила.¹⁹⁴ В то время среди астрологов была мода брать себе «небесные» псевдонимы, обычно псевдонимы ангелов, связанных с определенными планетами. Ряд астрологов, редактирующих определенный журнал, могли последовательно использовать один и тот же псевдоним, что и произошло с именем Рафаил. Ангела Рафаила, одного из семи архангелов, обычно ассоциируют с Меркурием, планетой, наиболее связанной с письмом и передачей идей, и поэтому подходящей для редактора журнала.¹⁹⁵ Сначала Рафаил был псевдонимом астролога Роберта Кросса Смита (1795-1832). Затем псевдоним Смита перенял астролог Джон Палмер (1807-37) и четыре последующих астролога, после чего это имя взял Роберт Томас Кросс (1850-1923), автор книги «Ключ к астрологии».¹⁹⁶ Книга «Ключ к астрологии» была впервые опубликована в 1896 году, хотя впоследствии она несколько раз переиздавалась. Конкретно издание Юнга появилось в 1909 году. Как и Пирс, Рафаил был традиционен и плодovit, опубликовав другие тома, такие как «Хорарная астрология Рафаила» (1897). Также как и Пирс, Рафаил редактировал альманах, предсказуемо именуемый «Альманахом Рафаила». Как и в случае с Пирсом, похоже, что, прочитав одну работу этого автора, Юнг не был достаточно впечатлен, чтобы приобрести другие.

194 Raphael, "The Key to Astrology" (London: W. Foulsham, 1896).

195 См. Kim Farnell, "Seven Faces of Raphael", <<http://www.skyscript.co.uk/raphael.html>>.

196 Curry, "A Confusion of Prophets", pp. 46-60. Сходство имен Роберта Кросса Смита и Роберта Томаса Кросса, по-видимому, случайно (или синхронично).

«СОВРЕМЕННАЯ» АСТРОЛОГИЯ АЛАНА ЛЕО

Третий британский астролог, чьи работы были опубликованы примерно в то время, когда Юнг начал свои исследования, похоже, занимал в глазах Юнга гораздо более высокое положение, чем Пирс и Рафаил. Алан Лео, урожденный Уильям Фредерик Аллан (1860-1917), был уникальной фигурой в эзотерическом мире Великобритании конца 19 века, поскольку он практически в одиночку дал астрологии современный статус инструмента для понимания характера, в отличие от метода предсказания.¹⁹⁷ Лео не проявил эрудиции в какой-либо области клинической психологии или классической науки, почти полностью полагаясь на работы своей наставницы, Е.П. Блаватской, основательницы «Теософского общества».

По словам жены Лео, Бесси, которая опубликовала биографию своего мужа через два года после его смерти, Лео не изучал никаких астрологических работ, кроме работ Рафаила, и в приобретении духовных знаний полагался исключительно на основополагающие тексты теософии Блаватской – «Разоблаченная Изида» и «Тайная доктрина».¹⁹⁸ В разделе биографии, озаглавленном «Вера Алана Лео», Бесси Лео привела космологические и религиозные представления, на которых основывалось понимание астрологии Аланом:

Я верю, что Принцип, который дает жизнь, обитает в нас и без нас, исходит от Высшего Разума через лучи Солнца ... Я верю, что Душа человечества бессмертна или вечна; и я убеждена, что каждая индивидуальная душа или разум символизируется Луной в ее приливах и отливах... а также в ее отношении к Планетарным Сферам Влияния... Каждый человек получает свою силу воли от планетарной сферы влияния, которую он использует или которой злоупотребляет,

197 О жизни и работе Алана Лео см. Curry, "A Confusion of Prophets", pp. 122-59; Bessie Leo, "The Life and Work of Alan Leo" (London: Modern Astrology Office/N.L. Fowler, 1919); Campion, "A History of Western Astrology", pp. 231-34.

198 Bessie Leo, "The Life and Work of Alan Leo", p. 43. Также Campion, "A History of Western Astrology", p. 232.

с помощью которой он может преодолеть дурные наклонности и контролировать свою животную природу, поэтому астрология учит, что характер – это судьба.¹⁹⁹



Рисунок 2.1. Алан Лео

Алан Лео стал членом «Теософского общества» в 1890 году, когда он вместе с Дж.Р.С. Мидом, тогдашним секретарем общества, участвовал в создании «Теософской ложи» в Брикстоне. Биография, написанная Бесси – это кладезь интересной информации о появлении ранней формы психологической астрологии на рубеже веков, которая оставила много отголосков в работах самого Юнга. Наиболее важный

¹⁹⁹ Leo, "The Life and Work of Alan Leo", pp 11-12.

из этих отголосков – центральное значение Солнца в гороскопе, что было одним из великих нововведений Лео в современной астрологии. Он позаимствовал эту идею из квази-неоплатонического учения Блаватской о невидимом «духовном» Солнце или Солнечном Логосе как воплощении божественности,²⁰⁰ и ее можно узнать в определении Юнгом этого нозетического солнечного потенциала как сосредоточения внутреннего путешествия «Красной книги».²⁰¹

Юнг приобрел ранние издания ряда текстов Лео, некоторые из которых впервые были опубликованы в виде статей в журнале Лео *“Modern Astrology”*. Впоследствии эти статьи появились в виде отдельных брошюр, а затем были собраны и переизданы в течение нескольких лет в виде переработанных однотомников. Значительное влияние Лео на астрологические образы Юнга в «Красной книге» более подробно рассматривается в соответствующих главах книги «Астрологический мир в “Красной книге” Юнга». Но издания книг Лео, приобретенные Юнгом, сами по себе рассказывают интересную историю. Юнг очень бережно относился к своим книгам; он не загибал страницы и не марал их чернилами. Отдельные разделы некоторых любимых им книг слегка помечены карандашом с вертикальными линиями на полях, указывающими на важный абзац, или иногда подчеркиванием фразы или ссылки. Иногда он писал карандашом несколько слов на полях произведения, которое его особенно заинтересовало, или ставил знак вопроса, если сомневался во мнении автора. Книга Алана Лео «Астрология для всех» была впервые опубликована в двух томах в 1899 году.²⁰² В первом томе рассматривается интерпретация натальной карты через сочетание знаков Солнца и Луны. Второй том содержит математические таблицы и подробные инструкции по расчету гороскопа. Второе издание обоих томов было опубликовано в 1904 году; именно это издание купил Юнг. Поскольку третье,

200 Рассуждения Блаватской о «Невидимом солнце» см. в Blavatsky, *“Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology”*, 2 volumes (London: Theosophical Publishing, 1877), Vol. 1, p. 302; Blavatsky, *“The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy”*, 2 volumes (London: Theosophical Publishing, 1888), Vol. 1, p. 100.

201 См. Greene, *“The Astrological World of Jung’s ‘Liber Novus’”*, chapter 2.

202 Alan Leo, *“Astrology for All”*, (London: Modern Astrology Office, 1899; переиздана в 1904, 1912, 1921 гг. и более поздние многочисленные переиздания).

пересмотренное издание появилось в 1908 году, а четвертое – в 1912 году, вполне вероятно, что Юнг приобрел свой экземпляр до выхода третьего издания, что позволяет предположить, что он начал изучать астрологию гораздо раньше даты, указанной в его письме Фрейду.

Также Юнг начал собирать технические средства астрологии, например, эфемериды – таблицы положения планет – на пять лет раньше своего письма к Фрейду. Поскольку эти таблицы планет составлялись каждый год, эфемериды за 1906 год могли быть полезны только для этого года,²⁰³ хотя возможно, что Юнг приобрел эфемериды за 1906 год позднее, чтобы рассчитать гороскоп для своей дочери Греты, которая родилась в 1906 году.²⁰⁴ Экземпляр «Астрологии для всех, часть II» Юнга щедро снабжен пометками; здесь можно увидеть конкретные даты, которые Юнг подчеркнул цветными карандашами, и ряд математических вычислений карандашом на полях. Похоже, что Юнг учился механике составления гороскопа рождения по инструкциям, приведенным в книге Лео.²⁰⁵ Эти свидетельства, а также несомненное сходство между их формулировками и представлениями о конкретных астрологических конфигурациях, позволяют предположить, что Юнг учился на основе ряда публикаций Лео в течение всего периода работы над «Красной книгой».

203 Немецкая астрономическая таблица под названием „Planeten-Calendarium“, в которой перечислены положения планет на 1906 год, находится в библиотеке Юнга.

204 Первая дочь Юнга, Агата, родилась 28 декабря 1904 года; вторая дочь, Грета, родилась 8 февраля 1906 года. 1906 год не был включен в таблицу сидерического времени, приведенную в издании Юнга «Астрология Лео для всех, часть II»; таблица заканчивается 1904 годом, датой публикации книги. Юнг добавил сидерическое время для 1906, 1907 и 1908 годов карандашом внизу колонки на стр. 182. Сын Юнга Франц родился в 1908 году.

205 Экземпляр Юнга “How to Judge a Nativity” также значительно помечен карандашом.

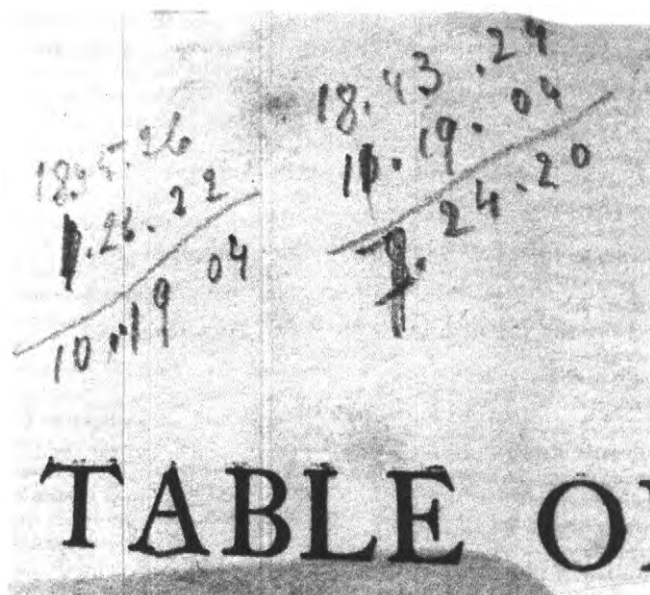


Рисунок 2.2. Пометки Юнга в книге Алана Лео
«Астрология для всех, часть II»²⁰⁶

Другое и гораздо более яркое свидетельство того, что Юнг полагался на астрологические интерпретации Алана Лео, содержится в документе под названием «Ключ к вашему гороскопу: Специальная карта», который Юнг получил от голландского психоаналитика доктора Йохана ван Офуйзена в 1911 году – в тот год, когда он сообщил Фрейду, что «изучает» астрологию. Ван Офуйзен (1882-1950), чья подпись стоит на документе, был учеником Фрейда и пробыл в Цюрихе в качестве пациента Юнга между 1911 и 1913 годами, в то время как Юнг все еще номинально был частью психоаналитического круга.²⁰⁷ В 1917 году Ван Офуйзен стал одним из основателей Голландского психоаналитического общества. Он был одним из нескольких психоаналитиков, пытавшихся разрешить растущий конфликт между Фрейдом и Юнгом, и присутствовал на их встрече в Мюнхене в ноябре 1912 года, организованной для обсуждения

206 © 2007 Foundation of the Works of C.G. Jung, Zurich.

207 Что касается ван Офуйзена, см. "The International Dictionary of Psychoanalysis", 3 volumes, ed Alain de Mijolla (Farmington Hills, MI: Cengage Gale, 2004), а также ссылки, приведенные там

эскалации их антипатии и некоего примирения. После того, как Фрейд и Юнг разошлись, ван Офуйзен остался убежденным фрейдистом. Однако его увлечение астрологией позволяет предположить, что отсутствие реакции Фрейда на интерес Юнга к этой теме либо не разделялось его последователями, либо не отражало реальных взглядов Фрейда в то время. У «Специальной карты» нет названия и на ней просто написано «для мужчин» (на английском языке), но в ней перечислены все положения планет Юнга на момент его рождения. Как видно из названия, она должна была дополнить конкретные параграфы книги Лео «Ключ к вашей карте рождения», опубликованной в 1910 году.²⁰⁸ Пример общего применения «Специальной карты» приведен в начале книги Лео, где в качестве иллюстрации приведены положения планет во время рождения короля Георга V. Каждому положению планет в «Специальной карте» присвоен номер параграфа, который соотносится с соответствующим описательным отрывком в книге Лео.

Лео получил отпечатанный бланк, на котором была записана астрологическая информация о Юнге, из «Бюро современной астрологии» в Лондоне, что позволяет предположить, что ван Офуйзен либо официально работал репетитором в школе Лео, либо получил бланк от школы. Хотя он мог сделать копии с бланка, включенного в книгу «Ключ к вашему личному гороскопу»,²⁰⁹ документ, хранящийся в личном архиве Юнга не копия, а отдельный отпечатанный бланк, не mimeографированный и не вырванный из книги. Рукописные заметки ван Офуйзена сделаны на английском языке. Из самой «Специальной карты» невозможно понять, обсуждали ли они ее сколько-нибудь подробно, хотя, учитывая присутствие ван Офуйзена в Цюрихе в течение двух лет в качестве коллеги и пациента Юнга, было бы удивительно, если бы они этого не делали. В карте прямо говорится, что Сатурн в гороскопе Юнга это «правящая планета», и дается ссылка на параграф в книге Лео, в котором Сатурн описывается как наделяющий «трезвым, серьезным и вдумчивым нравом» и даром «рассудительного ума».²¹⁰ Как мы увидим позже, это сатурнианское правление в гороскопе Юнга

208 Alan Leo, "The Key to Your Own Nativity" (London: Modern Astrology Office, 1910).

209 Leo, "The Key to Your Own Nativity", p. 283.

210 Leo, "The Key to Your Own Nativity", p. 21.

было крайне важно для него и особенно актуально для некоторых фигур в «Красной книге».

В правом нижнем углу «Специальной карты» находится раздел под названием «Перспективы будущего», в который ван Офуйзен поместил движения планет Юнга на 1911, 1912 и 1913 годы.²¹¹ Очевидно, что «Специальная карта» была подготовлена в 1911 году, когда Юнг объявил Фрейду о своих астрологических исследованиях, и она представляет собой одно из самых ранних документальных свидетельств о важном источнике астрологических изысканий Юнга в то время. Кроме того, это позволяет предположить, что, несмотря на «черную волну оккультизма», знакомство Юнга с Аланом Лео состоялось благодаря одному из коллег Фрейда, если не по его инициативе. Похоже, что в 1911 году Юнг был не единственным среди своих коллег-психоаналитиков, увлеченным «жалкими дисциплинами».

Раздел «Перспективы будущего» «Специальной карты», который охватывает период разрыва Юнга с Фрейдом, публикации «Психологии бессознательного» и начала работы над «Красной книгой», также позволяет предположить, что Юнг, возможно, искал астрологическую информацию, чтобы справиться с растущим напряжением между ним и Фрейдом. В 1911 году Юнг не просто «изучал» астрологию; он внимательно читал и исследовал книги Алана Лео, и ему прислали – вероятно, по его просьбе – гороскоп, составленный психоаналитиком, знакомым со школой Лео, и соотнесенный с интерпретационным материалом, который Лео изложил в своем опубликованном тексте. Кажется вероятным, что большая часть, если не все, первых шагов Юнга в астрологии была в значительной степени отмечена отличительной психо-духовной перспективой, предложенной в обширных трудах Лео.

211 Эти движения планет известны как «вторичные прогрессии»; об этой астрологической технике см. Alan Leo, "The Progressed Horoscope" (London: Modern Astrology Office, 1905).

The Key to Your Own Nativity

Special Chart

Description of Paragraph	Number of Paragraph	Description of Paragraph	Number of Paragraph
INTRODUCTION.....		§5 FINANCE.....♂ 313	
§1 RISING SIGN.....	1	TRAVEL.....♂ 321	
RULING PLANET.....♂ 19		ENVIRONMENT.....♀ 339	
Ruler's House.....♂ 22		ENTERPRISE.....♂ 346	
Ruler's Sign.....♂ 116		SICKNESS.....♀ 356	
Ruler's Aspects.....♂ 22		MARRIAGE.....♂ 369	
Extra Par.		LEGACIES.....♂ 388	
§2 INDIVIDUALITY		PHILOSOPHY.....♂ 396	
Sun in Sign.....♂ 146		PROFESSION.....♂ 411	
Sun's Aspects.....♂ 220		FRIENDS.....♂ 417	
" ".....♂ 225		OCCULTISM.....♂ 422	
§3 PERSONALITY		Supplementary Paragraphs	
Moon in Sign.....♂ 155		Rising Planet.....♂ 471	
Moon in House.....♂ 169		Personal Colouring.....♂ 475	
Moon's Aspects.....♂ 230		Planet in Sign.....	
" ".....♂ 234		Extra Par.	
POLARITY.....♂ 235		§6 SUMMARY	
4 MENTAL QUALIFICATIONS		Planetary Positions.....♂ 437	
Mercury in Sign.....♂ 181		Quality.....♂ 445	
Mercury in House.....♂ 195		© & J.....♂ 455	
Mercury's Aspects.....♂ 227		Extra Par.	
" ".....♂ 227		§7 FUTURE PROSPECTS	
		Year Aspect Paragraph	
		1911 ♂ 22 CVI	
		12 ♂ 22 XVI	
		12 ♂ 22 CVI	

(Dr J. Van Gynhijzen)
for male.

12 x 274.

Рисунок 2.3. «Специальная карта», связывающая натальный гороскоп Юнга с определенными параграфами книги Алана Лео «Ключ к вашему личному гороскопу»²¹²

«РОЗЕНКРЕЙЦЕРСКАЯ» АСТРОЛОГИЯ МАКСА ГЕНДЕЛЯ

В 1909 году датский эзотерик Карл Людвиг фон Грассхоф (1865-1919), который позже назвался Максом Генделем, основал школу в Сиэтле, штат Вашингтон, которую он назвал «Розенкрейцеское братство: Ассоциация христианских мистиков». Миссия школы Генделя заключалась в подготовке общества к грядущей Эре Водолея посредством распространения «истинной философии» Розенкрейцеров.



Рисунок 2.4. Макс Гендель

Эта «истинная философия» была связана с легендарным историческим сообществом, якобы основанным в 1313 году христианским мистиком по имени Христиан Розенкрейц. Как и историю основания масонства, историю основания розенкрейцеров, о существовании которых впервые было объявлено в начале семнадцатого века в серии памфлетов, известных как «Манифесты Розенкрейцества»²¹³ трудно, если вообще возможно, подтвердить историческими свидетельствами, как и существование исторической личности по имени Христиан Розенкрейц. Тем не менее, начиная с семнадцатого века различные группы и течения, связанные с ранней современной алхимией и масонством, провозглашали себя «розенкрейцерами»,²¹⁴ а работы самопровозглашенных членов «Ордена» продолжают появляться и по сей день. О том, что Юнг глубоко интересовался розенкрейцерами, свидетельствует большое количество упоминаний в «Собрании сочинений»,²¹⁵ а также его знакомство с работами А.Э. Уэйта (1857-1942), бывшего теософа и члена «Ордена Золотой Зари», а также историка, исследовавшего розенкрейцество и предания о граале и алхимические тексты, который в 1915 году основал свою собственную «розенкрейцеровскую» группу под названием «Братство Розового Креста».²¹⁶

213 Английский перевод трех трактатов см. в Frances A. Yates, "The Rosicrucian Enlightenment" (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), pp. 294-322.

214 См. Joscelyn Godwin, "The Theosophical Enlightenment" (Albany: SUNY Press, 1994), pp. 216-22; Roland Edighoffer, "Rosicrucianism: From the Seventeenth to the Twentieth Century", в Antoine Faivre and Jacob Needleman (eds.), *Modern Esoteric Spirituality* (New York: Crossroad, 1992), pp. 186-209. Литературу современных групп, ассоциирующих себя с оригинальным розенкрейцеровским «орденом», см. в H. Spencer Lewis, "Rosicrucian Questions and Answers with Complete Answers" (San Jose, CA: Supreme Grand Lodge of AMORC, 1969); R. Swinburne Clymer, "The Rosy Cross" (Quakertown, PA: Beverly Hall, 1965). Краткий обзор см. в Christopher McIntosh, "The Rosicrucians" (York Beach, ME: Weiserbooks, 1998). Теософские и антропософские интерпретации см. в A.E. Waite, "The Real History of the Rosicrucians" (London: George Redway, 1887); Rudolf Steiner, "The Secret Stream" (Great Barrington, MA: Anthroposophie Press, 2000).

215 См. Jung, CW 6, §§314-16; Jung, CW 7, §§385, 494; Jung, CW 9i, §652; Jung, CW 10, §764; Jung, CW 12, §§199, 422; Jung, CW 13, §391.

216 Уэйт написал две книги о розенкрейцерах: "The Real History of the Rosicrucians" и "Brotherhood of the Rosy Cross" (London: William Rider & Son, 1924). Юнг приобрел первую книгу и ссылается на нее в Jung, CW 14, §312 и Jung, CW 16, §500. У Юнга был ряд других работ Уэйта, включая книги по Таро и Каббале. О Уэйте см. Gilbert, "A.E. Waite" (Wellingborough: Crucible, 1987); Greene, "Magi and Maggidim", pp. 301-76.

В 1911 году Макс Гендель основал постоянный штаб для своей организации розенкрейцеров в Оушенсайде, Калифорния, где он существует и по сей день, и даже в наши постмодернистские, мультикультурные времена по-прежнему называется «Ассоциацией христианских мистиков».²¹⁷ На Генделя оказали сильное влияние работы немецкого эзотерика Рудольфа Штайнера (1861-1925), который сам первоначально обучался в «Теософском обществе» Блаватской, а затем порвал с ним из-за исключительно восточной ориентированности Блаватской. Впоследствии Штайнер основал свою собственную школу, известную как «Антропософия»,²¹⁸ и Юнг, что неудивительно, был знаком с этим конкретным немецким эзотерическим течением не хуже, чем с британской теософией, и одинаково критически относился к обоим. «Антропософское общество» Штайнера, как и «Теософское общество» Блаватской, было, по мнению Юнга, движением «подлинно религиозного характера», но оно маскировалось под «духовную науку» и, несмотря на усилия Штайнера, не смогло развиваться до организованной церкви.²¹⁹ Нечто подобное, конечно, говорили и о Юнге: что его аналитическая психология «носит подлинно религиозный характер», но маскируется под научную психологию.²²⁰ Несмотря на критику Юнга в адрес Штайнера, хотя Юнг считал антропософию, как и теософию, непривлекательной из-за ее официальных догм и организационной структуры, кажется, что идеи Штайнера, многие из которых были вдохновлены Гёте и особенно легко вписывались в астролого-психологический контекст, были отвергнуты не слишком легко.²²¹

217 С Розенкрейцерским Братством можно ознакомиться по адресу <<http://www.rosicrucianfellowship.org/>>. Существуют и другие действующие организации розенкрейцеров, включая американский орден AMORC (Ancient Mystical Order Rosae Crucis) и британское общество SRIA (Societas Rosicruciana in Anglia), у которых есть свои сайты.

218 Среди многих других книг см.: Rudolf Steiner, "The Way of Initiation", trans. Max Gysi (London Theosophical Publishing Society, 1910); Rudolf Steiner, "An Outline of Occult Science", trans. Max Gysi (London: Theosophical Publishing Society, 1914). См. также Gilbert Childs, "Rudolf Steiner" (Hudson, NY: Anthroposophie Press, 1996).

219 Jung, CW 10, §170; Jung, CW 11, §859.

220 См. Hanegraaff, "New Age Religion", pp. 496-513.

221 Попытку Антропософа найти точки соприкосновения между Юнгом и Штайнером см. в Gerhard Wehr, "Jung and Steiner", trans. Magdalene Jaeckel (Great Barrington, MA: Anthroposophie Press, 2002).

Как и Блаватская, Макс Гендель верил, что получал сообщения от высокоразвитых перевоплощенных духовных существ. Он называл своих духовных наставников Старшими Братьями, и именно их сообщения легли в основу доктрин «Братства». Гендель был плодотворным учителем и писателем; его самыми важными книгами были «Розенкрейцерская космоконцепция», работа, схожая по жанру с «Тайной доктриной» Блаватской, и «Послание звезд», одна из нескольких работ, написанных им об астрологии и ее применении как для лечения, так и для того, что он понимал как духовный рост.²²² Ни одна из книг Генделя не фигурирует в каталоге личной библиотеки Юнга. Но, похоже, Юнг интересовался Генделем больше, чем можно предположить по отсутствию его работ.²²³ Даже если Юнг никогда не покупал ни одной из работ Генделя, он активно проходил курс астрологического обучения в «Розенкрейцерском братстве» Генделя в середине 1920-х годов, используя этот «розенкрейцерский» материал не только для понимания своего собственного гороскопа, но и, как более подробно обсуждается в главе 5, для определенных тем в своей интерпретации астрологических эпох или эонов.

Организация Генделя тогда, как и сейчас, предлагала заочные курсы по «розенкрейцерской философии» и астрологии; Юнг, очевидно, записался на последний. Неясно, как долго он занимался, поскольку материалы в архивах не датированы, а многие из них, похоже, утеряны; возможно, он попробовал посетить всего несколько уроков, и оставил попытки, а возможно, закончил полный курс. Первое более вероятно, так как Юнг был не слишком терпелив, когда дело касалось догматических учений, наполненных религиозной уверенностью, а Гендель не был никем иным, кроме как абсолютно догматически уверенным человеком. Курс рекламировался как учебная программа, которая учила «важности астрологии как фазы религии и Божественной науки», и, следуя особому пониманию Генделем астрологии как духов-

222 См. также Max Heindel, "Simplified Scientific Astrology" (London: L.N. Fowler, 1928).

223 Книги, как меня заверил Андреас Юнг, имеют тенденцию «уходить» из частных библиотек после смерти их владельца из-за претензий членов семьи и друзей; многие астрологические тексты Юнга попали в библиотеку его дочери Греты (1906-95), которая сама была практикующим астрологом. Поскольку Юнг обычно не писал своего имени на книгах, невозможно установить, какие работы в астрологической библиотеке Греты изначально принадлежали ему.

ного знания, а не способа предсказания будущего, он был открыт для «любого, кто не занимается предсказаниями или подобными методами коммерциализации духовного знания».²²⁴ Материалы в архиве Юнга содержат несколько страниц и начинаются с обложки, на которой изображена общая, но исчерпывающая астрологическая схема, включая традиционные зодиакальные знаки, разделенные на тригоны (стихии), кресты («кардинальные», «фиксированные» и «мутабельные»), деканы (разделение каждого знака на десятиградусные сегменты), управляющие планеты и сферы жизни, входящие в каждый из двенадцати секторов или «домов» гороскопа.

Под диаграммой помещен абзац, озаглавленный «Заметка для студентов»; диаграмма, оригинальный отпечатанный документ, а не мимеография, представляет собой введение, адресованное неофитам, только что принятым на заочный курс.

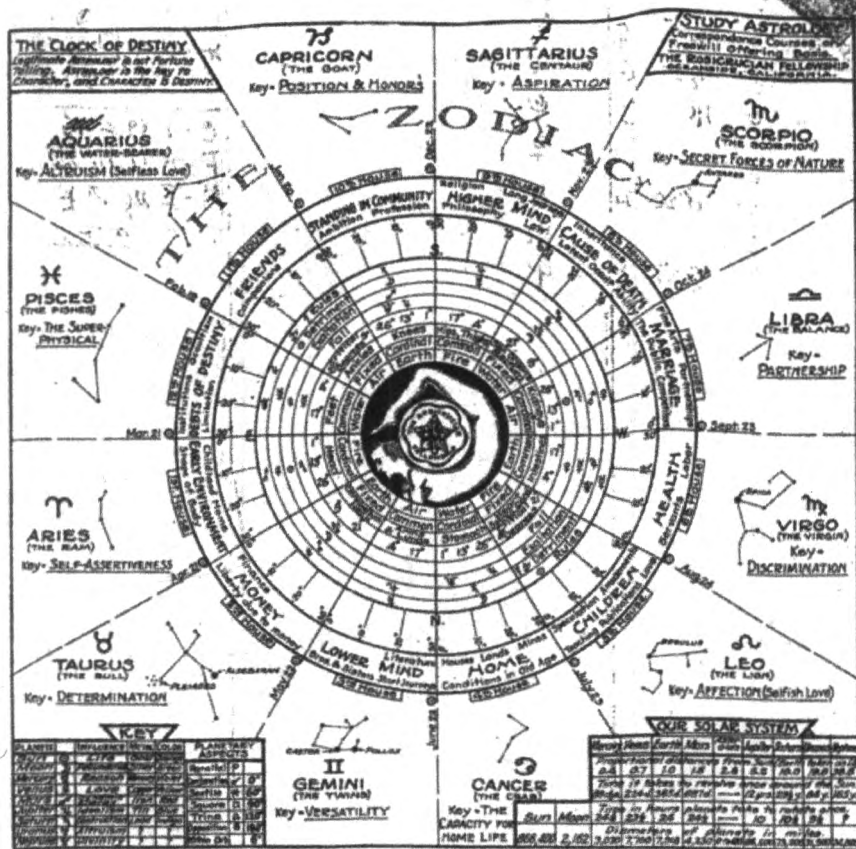
Эта таблица предназначена для того, чтобы дать вам возможность взглянуть на весь предмет астрологии с высоты птичьего полета ... Ее следует использовать как средство соотнесения информации, которую вы постепенно получаете из нашего корреспондентного курса и книг. Внимательное изучение этой книги окупится страницей ... Если у вас возникнут какие-либо вопросы, мы советуем вам, насколько это возможно, подождать, пока вы не сможете получить ответы на них, изучая корреспондентный курс и рекомендованные книги... По мере продвижения в изучении предмета вы будете постоянно добавлять новые ключевые слова к своему списку.

После этой титульной страницы идет личный «Лист данных гороскопа», где имя студента оставлено незаполненным, но указаны дата, место и время рождения Юнга. Почерк принадлежит не Юнгу, и вполне вероятно, что эта информация была заполнена одним из преподавателей, ведущих курс. На то, что написана она американским астрологом, указывает манера написания дат: сначала указан месяц, а затем день. Список транзитных планет приводится для различных дат 1928 года.

224 Heindel, "Simplified Scientific Astrology", p. 201.

Astrological Chart

The Rosicrucian Fellowship,
Oceanside, California



NOTICE TO STUDENTS:

This chart is designed to give you a bird's eye view of the whole subject of Astrology, including keywords, elements, metals, colors, a star map, and general astronomical information.

It should be used as a means of correlating the information which you gradually obtain from our correspondence course and books. A careful study of it will well repay you. There are no answers required in connection with it; it is merely to be kept for reference. If you have any questions about it, we would suggest that as far as possible you wait until you are able to obtain the answers from your study of the correspondence course and the text books recommended. We would call your attention to the fact that every sign, house, and planet has several keywords to describe all its various qualities. As you progress in your study of the subject, you will constantly add new keywords to your previous list.

Рисунок 2.5. Титульный лист заочного курса астрологии
Розенкрейцерского братства²²⁵

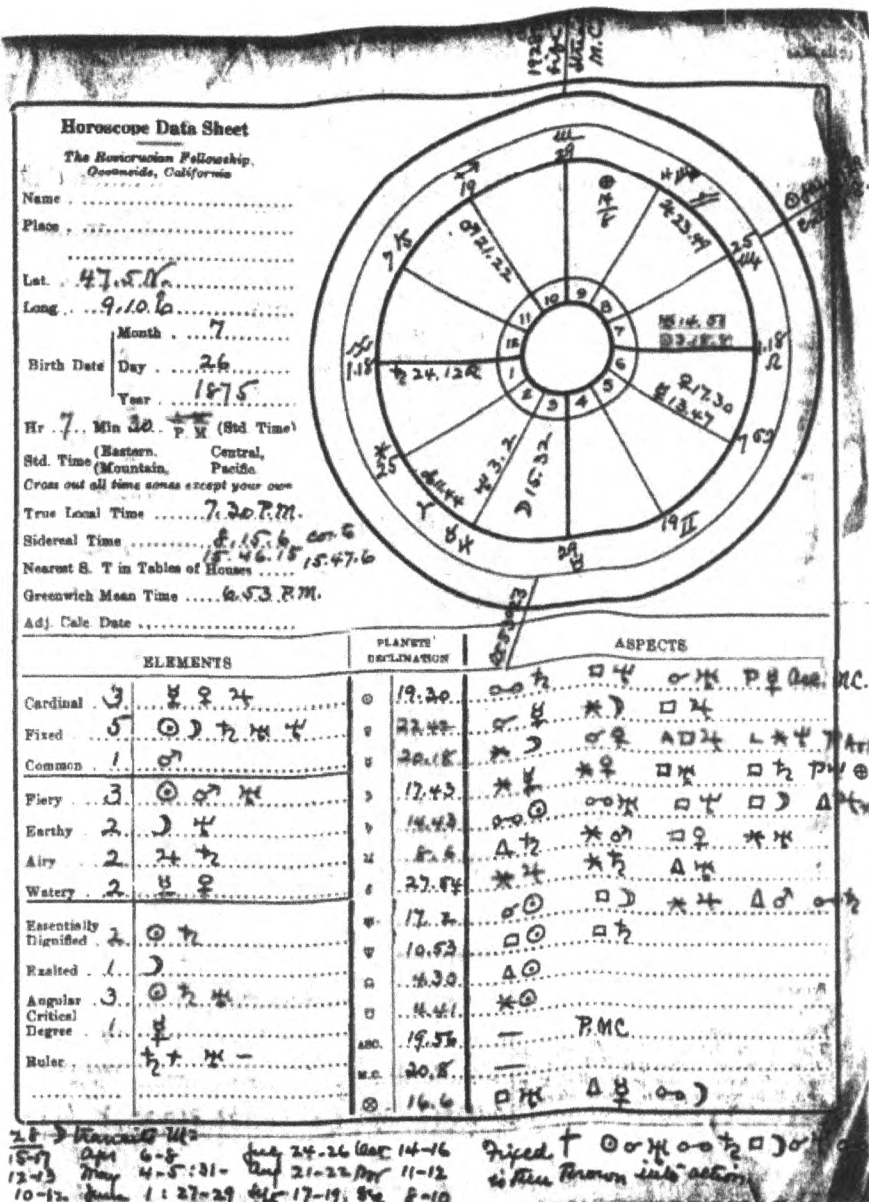


Рисунок 2.6. Страница данных гороскопа Розенкрейцерского братства, с годом рождения, датой, временем и местом рождения Юнга²²⁶

Второй лист данных гороскопа, исписанный тем же почерком, снова представляет натальную карту Юнга (имя оставлено незаполненным), но с указанием прогрессивных положений планет на 1926, 1927 и 1928 годы. Третий лист данных гороскопа показывает прогрессивные планетарные позиции на 1929 год. Наконец, четвертый лист представляет собой список натальных и транзитных планет на 1931 год. Все эти списки гороскопических данных написаны одной и той же рукой на стандартных отпечатанных бланках с логотипом «Розенкрейцерского Братства» в верхней части. Из имеющихся документов невозможно понять, запрашивал Юнг все эти карты одновременно или получил их в течение нескольких лет, поскольку они не датированы. Именно в этот же период – с середины до конца 1920-х годов – Юнг вступил в длительную переписку с британским астрологом Джоном Торберном, о котором более подробно рассказывается ниже, и попросил у него интерпретацию натальной карты. В этот же период Юнг завершил каллиграфическую транскрипцию «Красной книги».

Возможно, что Юнг поручил составление этих гороскопов своему другу, который уже был связан с организацией Генделя. В личном архиве Юнга есть несколько таблиц, которые были подготовлены для его коллег и пациентов – включая Фрейда, Тони Вульф и Эйгена Блейлера (1857-1939), который был наставником Юнга в клинике Бургхольцли с 1900 по 1909 год – не им самим. Некоторые были сделаны Эммой Юнг, которая, похоже, была увлечена астрологией не меньше, чем сам Юнг; некоторые выполнены неизвестными лицами.²²⁷ Некоторые были подготовлены самим Юнгом, как, например, показанный ниже на рис. 2.7 лист для неизвестного лица и лист с расчетами, который Юнг подготовил для своей дочери Хелены, родившейся в 1914 году.

²²⁷ Ряд карт пациентов Юнга подписан инициалами неизвестного лица "BW". Для Тони Вульф были составлены две идентичные карты, одна – Эммой Юнг, другая – неизвестной рукой. Некоторые карты были переданы Юнгу самими людьми. Астрологические глифы, нарисованные от руки, отражают те же индивидуальные особенности, что и почерк. Идентификация астрологического почерка Юнга, в отличие от почерка Эммы, была любезно предоставлена мне Врени Юнг, женой Андреаса Юнга; фрау Юнг хорошо разбирается в графологии.

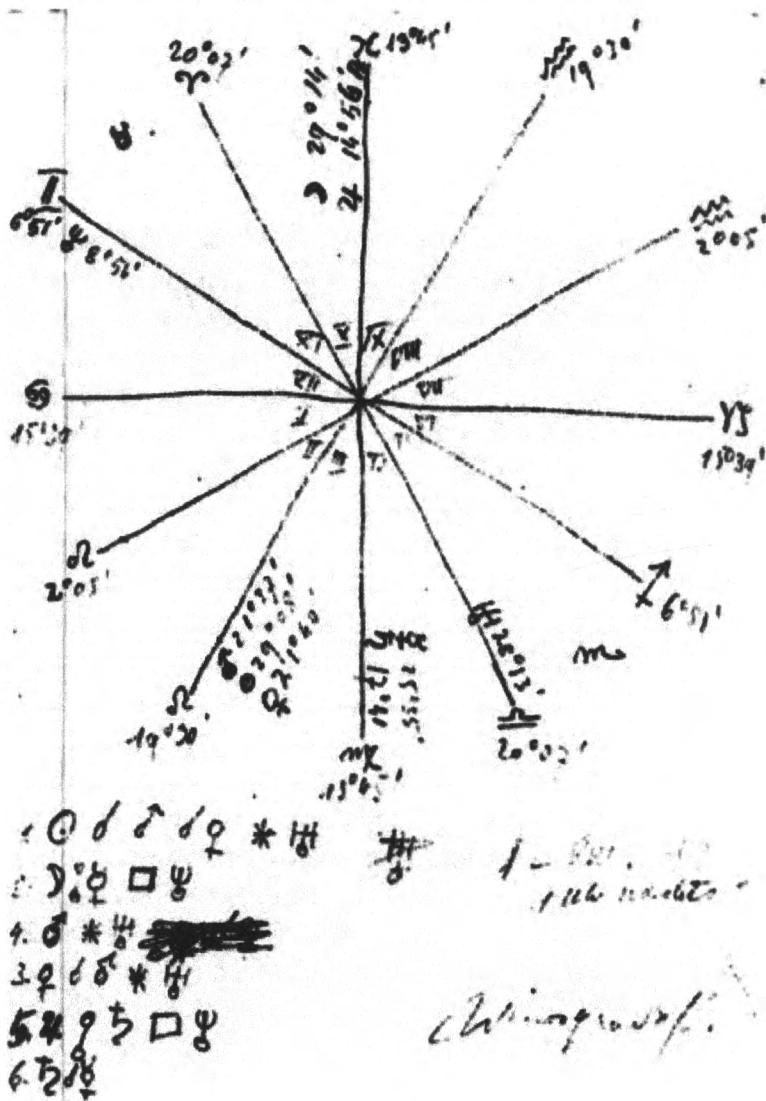


Рисунок 2.7. Гороскоп, составленный Юнгом для неизвестного человека, родившегося 12 августа 1891 года²²⁸

Однако если розенкрейцерские карты были составлены кем-то другим, а не наставником из Братства, трудно понять, почему в материалы был включен общий титульный лист для студентов. Более того, даже если Юнг не был зачислен на курс, его выбор астролога для подготовки материалов сам по себе показателен: он выбрал американца, который придерживался астрологии с эзотерическим или духовным уклоном, что вторит интересу Юнга к теософски настроенному астрологу Алану Лео. Хотя Юнг был не больше розенкрейцером, чем теософом, похоже, что подход Генделя к астрологии показался ему более конгениальным, чем предсказательные методы, доступные в то время на английском и немецком языках, потому что Гендель провозглашал процесс динамической внутренней трансформации, который можно было понимать как психологически, так и духовно. Как и Лео, Гендель включил в свое понимание натального гороскопа идею реинкарнации:

Однако никогда не следует забывать, что наш гороскоп показывает, какими мы были в прошлых жизнях, и тот, чья конфигурация привлекает друзей, должен быть добрым и отзывчивым, а тот, кто привлекает дурные стороны человеческой натуры и наживает врагов, сам эгоистичен и недружелюбен. Но если он будет стараться свернуть с этого пути и принести жертву ради других, то со временем он преодолеет нежелательные аспекты, ибо Звездные Ангелы не стремятся никого злонамеренно бичевать.²²⁹

В силу своей крайней моральной простоты и уверенности, это заявление едва ли может быть истолковано как «психологическое» понимание натального гороскопа. Но астрология Генделя была связана с сознательными усилиями по преобразованию врожденных склонностей характера, и в этом смысле она была более адаптирована к психологическому подходу Юнга, чем простое описание черт личности или прогноз predetermined будущих событий.

²²⁹ Heindel, "Simplified Scientific Astrology", p. 160.

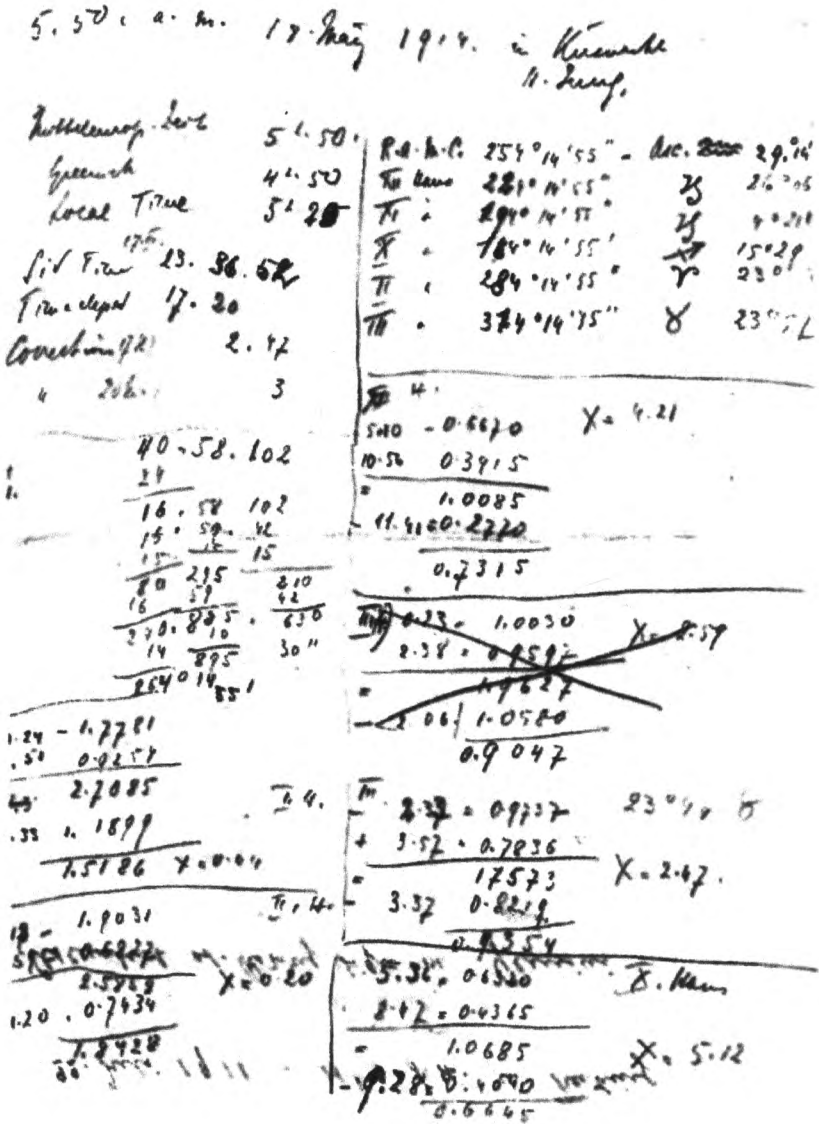


Рисунок 2.8. Расчеты Юнга для гороскопа его дочери Хелены, родившейся 18 марта 1914 года в 5:50 утра в Кюснахте²³⁰

230 © 2007 Foundation of the Works of C.G.Jung, Zurich. Почерк этих расчетов и фамилия «Юнг», написанная в верхней части страницы, идентичны первой странице диссертации Юнга, воспроизведенной в Shamdasani, "Jung", p. 43.

МИФЫ И АСТРОЛОГИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ

В работе Генделя есть и другие элементы, которые заслуживают более тщательного исследования относительно понимания Юнгом астрологических конфигураций. Использование мифических повествований в толковании астрологических символов – отличительная черта подхода Генделя, и это во многом напоминает концепцию Юнга об «усилении»: использование мифических историй и образов для объяснения более глубоких значений и ассоциаций символа. Гендель был завзятым христианином и не считал истории о жизни Иисуса мифом, а мифические повествования, которые он излагает, обычно связаны с великой космологической драмой человеческой эволюции, представленной в книге Блаватской «Разоблаченная Изида». Несмотря на это, некоторые из образов, которые использовал Гендель – и которые зачастую были менее христианскими, чем он, возможно, хотел бы признавать – созвучны тому, как Юнг использовал мифические мотивы, чтобы вдохнуть жизнь и телеологию в статичные характерологические описания зодиакальных знаков.

Например, в «Послании звезд» Гендель представил Меркурий через мифическую роль планеты как «посланника богов», чье «учение мудрости символически представлено кадуцеем или “посохом Меркурия”»; затем он объяснил символизм змей вокруг кадуцея как теософский «спиральный путь» «инволюции» души в материю.²³¹ Другим примером может послужить интерпретация зодиакального знака Девы, данная Генделем: в отличие от других астрологических текстов, в которых акцент делается на земной, привередливой природе этого знака (как и у самого Юнга в его описании Швейцарии), Гендель подчеркивает символизм «небесной девы» как матери внутреннего мессии, ожидающего своего рождения.

²³¹ Max Heindel, “The Message of the Stars” (Oceanside, CA: Rosicrucian Fellowship, 1918), p. 192.

Прежде чем наступит эра Водолея, мы, скорее всего, добьемся больших успехов как в преодолении похоти плоти, так и похоти, жаждущей плоти. Ибо Дева, непорочная небесная дева, и колосья пшеницы, заключенные в этом знаке, демонстрируют оба эти идеала как выгодные для душевного роста в настоящий момент ... Взирая на материнский идеал Девы в эру Рыб, и следуя примеру жертвенного служения Христа, непорочное зачатие становится реальным опытом для каждого из нас, и Христос, Сын Человеческий, Водолей, рождается внутри нас.²³²

В то время как Водолей, по мнению Генделя, это «Сын Человеческий», предлагающий возможность реализации искры божественности внутри нас, Дева – это «средство непорочного зачатия»:

Ежегодно, во время зимнего солнцестояния, непорочная Мадонна восходит в полночь, когда новорожденное Солнце начинает подниматься для выращивания зерна и винограда ... Солнце, таким образом, представляет собой подходящий символ Спасителя, рожденного, чтобы накормить свою паству духовным хлебом жизни.²³³

Отождествление Марии с «небесной девой», а Христа – с новорожденным Солнцем, входящим в знак Козерога во время зимнего солнцестояния, не было изобретением Генделя. Солнечные атрибуты Христа прослеживаются в иконографии ранней церкви, главным образом в нимбовой фигуре спасителя с солнечными лучами вокруг головы, а также в выборе для рождения христианского мессии зимнего солнцестояния, которое знаменовало ежегодное возрождение языческих солнечных божеств, таких как Митра и Sol Invictus. Вряд ли можно считать новостью наблюдение, что ранняя церковь присвоила себе ряд мотивов из языческой религиозной иконографии, чтобы сделать свое послание более «продаваемым».²³⁴

232 Heindel, "The Message of the Stars", p. 28.

233 Heindel, "The Message of the Stars", p. 10. Дева «восходящая в полночь» во время зимнего солнцестояния связана с отношением Солнца к зодиакальному знаку, восходящему на востоке. В северных широтах за мгновение до полуночи в день солнцестояния Солнце, входящее в зодиакальный знак Козерога, вот-вот достигнет Imum Coeli, северной или «полуночной» точки, связанной со смертью и возрождением; в это время последние несколько градусов Девы восходят на востоке.

234 Недавнее обсуждение солнечной мифологии, связанной с Христом, см. в David Fiderler, "Jesus Christ, Sun of God" (Wheaton, IL: Quest Books/Theosophical Publishing House, 1993).

Похоже, что Гендель использовал литературу конца XIX века о тесной связи между солнечными мифами, религией и небесными явлениями. Затем, как практикующий астролог, он использовал мифические образы для интерпретации индивидуальных гороскопов. В 1873 году влиятельный ученый-востоковед Фридрих Макс Мюллер (1823-1900) придал теме всеобщего поклонения Солнцу научную убедительность, напомнив об уже устоявшемся утверждении, что когда-то существовала изначальная, чистая религия, ориентированная на Солнце:

*Этот источник света и жизни, этот безмолвный странник, этот величественный правитель, этот удаляющийся друг или умирающий герой на своем каждодневном или годичном пути.*²³⁵

Влияние Мюллера распространялось не только на Блаватскую и Генделя, но и на Юнга, который приобрел работу Мюллера «Теософия, или психологическая религия», а также немецкий перевод «Лекций о происхождении и развитии религий».²³⁶ Научная тенденция видеть за такими фигурами, как Христос и Митра, первобытную, универсальную солнечную религию пронизывает работы Юнга периода, когда он работал над «Красной книгой». В «Психологии бессознательного» доминируют упоминания о Солнце как о центральном символическом мотиве процесса индивидуации, к тому же, они являются одной из основных тем «Красной книги». Если новорожденное Солнце в день зимнего солнцестояния отождествляется с мессией, то «небесная дева», Дева, обязательно отождествляется с Марией как матерью мессии. Макс Гендель не был родоначальником использования мифов для придания более глубокого смысла зодиакальным знакам, но он был, возможно, самым важным астрологическим автором, современником и знакомым Юнга, который присвоил идею Солнца как Христо-символа и Девы как «небесной матери» и использовал ее в своих астрологических интерпретациях.

Юнг, как и Гендель, руководствовался более древними идеями о мифических ассоциациях созвездий, адаптируя их под свое понимание зодиакальных знаков и включая их в свою интерпретацию

235 F. Max Muller, "Lectures on the Origin and Growth of Religions as Illustrated by the Religions of India" (London: Longmans, Green, 1878), p. 213.

236 F. Max Muller, "Theosophy" (London: Longmans, Green, 1917); F. Max Muller, "Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion" (Strasbourg: Trubner, 1880).

сигнификаторов натальной карты. Будет полезно сравнить описание Девы, данное Генделем выше, с мифической интерпретацией Юнга этого зодиакального знака. Согласно Юнгу:

Богиня-мать – а увенчанная звездами женщина Апокалипсиса приравняется к ней – обычно считается девственницей ... Дева, зодиакальный знак, держит либо пшеничный сноп, либо ребенка ... Во всяком случае, эта женщина имеет отношение к пророчеству о рождении Мессии в конце времен ... Его мать [Salvator mundi, спасителя мира] – Sapientia Dei [София, мудрость Бога] или Mercurius как Дева.²³⁷

Таким образом, Дева – это не только земной знак, управляемый Меркурием, чьи «скупость, упрямство и основательность» казались Юнгу отличительными чертами швейцарского характера. Этот зодиакальный знак имел для него и более глубокое значение: он символизировал тот аспект либидо, который зачинает и рождает внутреннего солнечного «спасителя» или Самость. В психологических терминах Дева означала для Юнга медиумизм и скрытую мудрость архетипической сферы – представление, которое проявляется в фигуре Саломеи в «Красной книге», и, возможно, здесь не обошлось без влияния того, что Тони Вульф, которая играла роль психических проводника и акушерки Юнга в течение всего периода его работы над «Красной книгой», родилась с Солнцем в Деве.²³⁸

В другом примере, зодиакальный знак Рака, как Юнг описал его в 1934 году, «символизирует воскрешение, потому что краб сбрасывает свой панцирь», и, как «женский и водный знак», относящийся к царству Матери, он связан с двойственным крабоподобным существом по имени Карцинос, посланным Герой, чтобы укусить героя Геракла в пятку во время его борьбы с Лернейской гидрой.²³⁹ Такое обращение к мифическим темам в связи с гороскопом конкретного человека – в данном случае с Раком, в гороскопе его пациентки, мисс Икс, которая

237 Jung, CW 9ii, 164-66, 194. Юнг мог почерпнуть образ Девы, держащей ребенка, из любого из приведенных выше источников. Однако в большинстве астрологических текстов женская фигура, представляющая Деву, держит в руках сноп пшеницы, а не ребенка.

238 Данные о рождении согласно двум гороскопам, хранящимся в личном архиве Юнга: Антония Анна Вульф, 18 сентября 1888 года, 14:30, Цюрих.

239 Jung, CW 9i, §604-605.

«родилась под» этим зодиакальным знаком²⁴⁰ – возможно, было частично вдохновлено подходом к астрологии Макса Генделя. Каким бы ни был источник, миф, похоже, дал Юнгу ощущение того, что гороскоп при рождении может описывать не только природу врожденного темперамента и бессознательных комплексов личности, но, что более важно, более глубокую телеологию психической жизни: путь индивидуации. Именно уникальный способ, каким Юнг понимал миф, и методы, с помощью которых он применял его для усиления астрологических сигнатур и наоборот, позволили ему вплести гороскопические темы в его понимание процесса индивидуации.

ДЖОН ТОРБЕРН И СХЕМЫ «ЭПОХ»

В 1928 году, когда Юнг был близок к завершению каллиграфической транскрипции «Красной книги», а также изучал астрологию «Розенкрейцерского братства» Макса Генделя, он и его жена Эмма начали переписку с Джоном МакКейгом Торберном (1883-1970), шотландским астрологом и преподавателем философии в университете на западе Англии. 19 августа 1928 года Торберн по просьбе Юнга отправил ему пространное письменное толкование натального гороскопа Юнга. В то время Торберн преподавал в Университетском колледже Кардиффа, но до их переписки он провел некоторое время в Цюрихе с Юнгом в качестве пациента и друга. В письме к Эмме Юнг от 15 февраля 1929 года Торберн упоминает, как сильно он скучает по Дэвиду и Кэри Бейнс,²⁴¹ и делится тем, что его психотерапевтическая работа с некой «миссис Швилл» в Англии подарила ему «ощущение, что он поддерживает некоторую связь с Цюрихом, в то время, когда кажется, что побывать там более невозможно».

240 Говоря «рожденная под», Юнг, по-видимому, имел в виду, что Рак восходил на восточном горизонте (Асцендент) во время рождения мисс Икс. Алан Лео использовал эту фразу для описания Асцендента, а не зодиакального знака, в котором находилось Солнце при рождении, см. например, Leo, "The Art of Synthesis", p. 203.

241 Джон М. Торберн, письмо к Эмме Юнг, 15 февраля, 1929 года, личный архив Юнга. «Дэвид» Бейнс – это Хелтон Годвин Бейнс (1882-1943); он и его жена Кэри Финк Бейнс (1883-1977) были близкими друзьями Юнга и переводчиками на английский язык ряда работ Юнга.

Торберн был ранним поклонником творчества Юнга и в течение трех лет после публикации на английском языке «Психологии бессознательного» написал несколько научных работ, а также одну книгу, в которых продемонстрировал предпочтение аналитической психологии Юнга перед психоаналитическими теориями Фрейда. Эти работы были написаны за несколько лет до того момента, когда Торберн предложил свою интерпретацию гороскопа Юнга.²⁴² Работа Торберна «Искусство и бессознательное», опубликованная в 1925 году, представляет собой открытую критику теории Фрейда в противоположность тому, что Торберн считал неоспоримой значимостью уникального понимания Юнгом религиозного символизма и роли воображения для творчества.²⁴³ Торберн был одним из первых членов Лондонского клуба аналитической психологии²⁴⁴ и оставался его членом в течение многих лет. В 1958 году он выступил с докладом «Существуют ли боги?», который позже был опубликован в юнгианском журнале *"Harvest"*.²⁴⁵ Он также был активным членом британских астрологических кругов и участвовал в первой официальной британской астрологической конференции, состоявшейся в Харрогейте в апреле 1939 года, на которой несколько астрологов (хотя и не все), как и многие их европейские коллеги, сделали ошибочно оптимистичные предсказания о том, что войны в Европе не будет.²⁴⁶ Хотя Торберн был пациентом Юнга, он также был его другом, и, похоже, провел значительную часть времени в Цюрихе, обсуждая с Юнгом астрологию. Эта астрология была отчасти характерологической, но это был не тот вид прогностического анализа, который описывался

242 См. J.M. Thorburn, "Mysticism and Art", *The Monist* 30:4 (1920), pp. 599-617; J.M. Thorburn, "Art and the Unconscious" (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925); J.M. Thorburn, "Analytical Psychology and the Concept of Individuality", *International Journal of Ethics* 35:2 (1925), pp. 125-39; J.M. Thorburn, A.H. Hannay, P. Leon, "Artistic Form and the Unconscious", *Proceedings of the Aristotelian Society* 13 (1934), pp. 119-58.

243 См. Thorburn, "Art and the Unconscious", pp. 39-80, в которой Торберн много цитирует и перефразирует «Психологию бессознательного» Юнга. См. также Jung, CW 15, §§133-162.

244 См. Diana Baynes Jansen, "Jung's Apprentice" (Einsiedeln, Switzerland: Daimon Verlag, 2003), p. 271.

245 J.M. Thorburn, "Do the Gods Exist?", *Harvest* 6 (1959), pp. 72-87.

246 Об участии Торберна в этой конференции см. "Astrologers' Weekend", *Picture Post: Hulton's National Weekly*, 29 April 1939, pp. 3-4.

в многочисленных текстах, доступных в то время. Это была квази-психологическая, квази-теософская астрология, сосредоточенная, прежде всего, на телеологии процесса индивидуации.

Анализ Торберна натальной карты Юнга, представляет собой, на первый взгляд, довольно обыкновенное исследование характера. Карта была составлена на специальной типографской форме для гороскопа, впервые разработанной Аланом Лео.²⁴⁷ Однако какими бы условно-характерологическими ни были некоторые утверждения Торберна, его анализ также включал некоторые явно психологические отсылки, например, интерпретацию определенных планетарных конфигураций как «комплексов». Например, Торберн назвал Солнце Юнга во Льве в квадратуре (90°) к Нептуну в Тельце «мистическим комплексом», который представляет собой «прямой астрологический эквивалент вашего мистицизма и вашей мистической ориентации в сторону природы».²⁴⁸ Отождествление планетарной конфигурации с комплексом, несомненно, заимствовано из собственных размышлений Юнга на эту тему, тем более что оценка Торберном этого «комплекса» не несла никаких патологических смыслов. Эта отсылка в анализе Торберна важна для демонстрации того, как идеи Юнга о комплексах соотносятся с взаимным влиянием планет в гороскопе.

²⁴⁷ К тому времени, когда Торберн составлял карту Юнга, Лео уже не было в живых, но его печатные формы гороскопов по-прежнему были доступны. Многие астрологические школы того времени, как правило, использовали свои собственные уникальные печатные формы гороскопов. На бланках Лео в центре всегда изображалась схема земного шара, а оси горизонта и меридиана гороскопа были отмечены двойной линией. Примеры этого своеобразного колеса можно найти в Лео, "The Art of Synthesis", pp. 228, 232, 238.

²⁴⁸ John M. Thorburn, "Analysis of Jung's Natal Horoscope", личный архив Юнга.

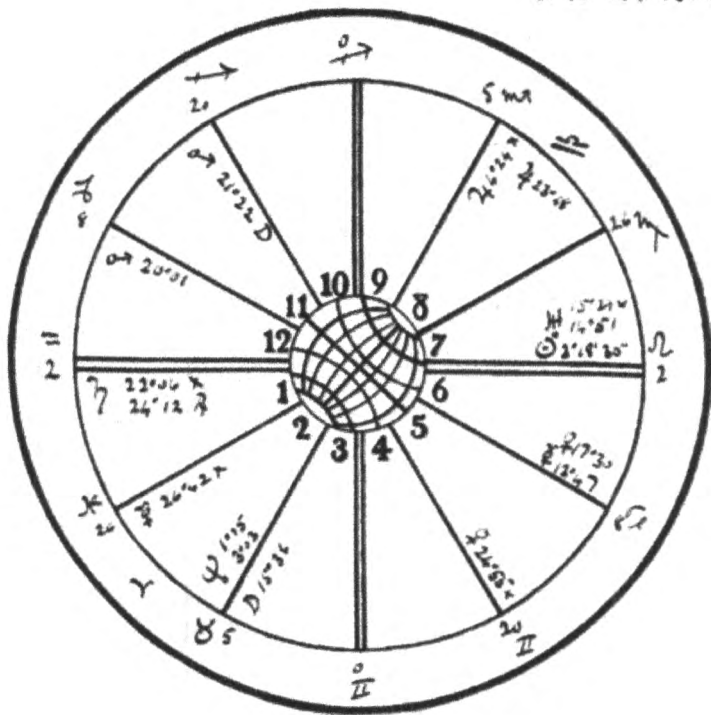
C. G. Jung.

Nature

Planets at 7 p.m. G. M. S.

on July 26, 1875

S. T. 4. 15.49



* *Heliomachus*

Рисунок 2.9. Рисунок натальной карты Юнга, сделанный Джоном М. Торберном, включенный в письмо от 19 августа 1928 года²⁴⁹

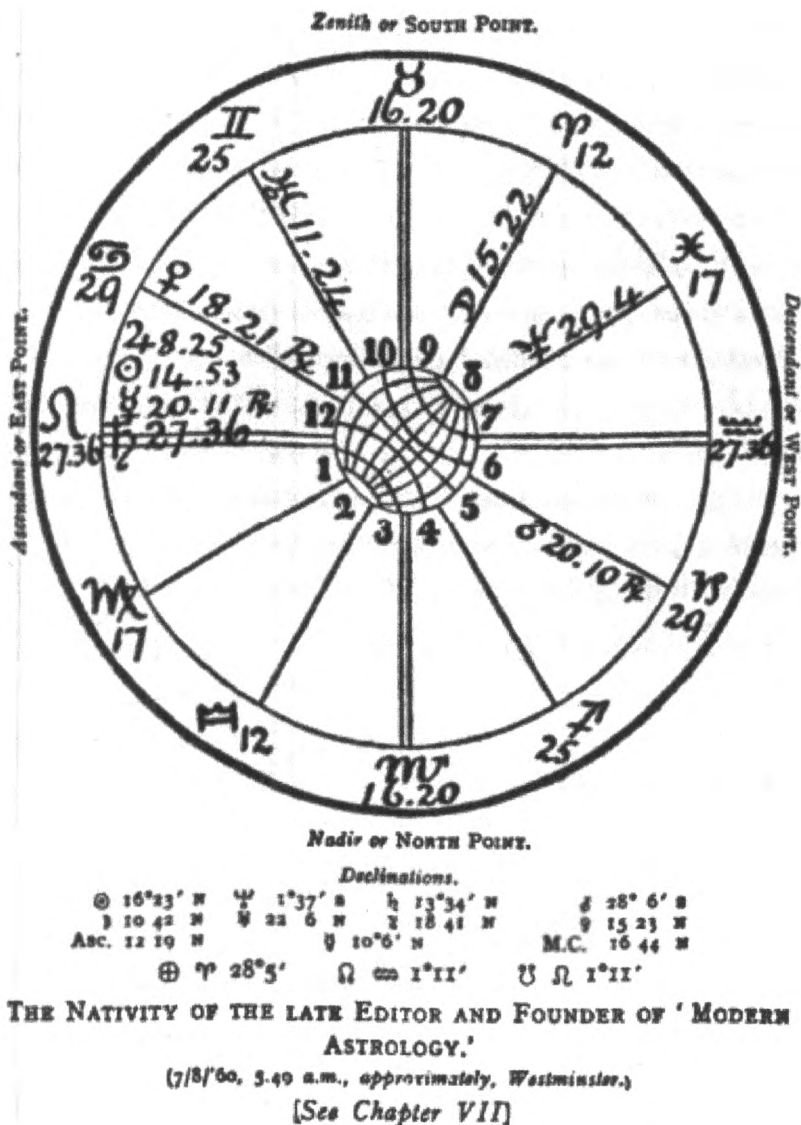


Рисунок 2.10. Карта рождения Алана Лео, составленная на лично разработанном им бланке гороскопа²⁵⁰

²⁵⁰ Таблица приведена в Leo, "The Progressed Horoscope", p. xvi

В одной из своих опубликованных работ Торберн заявил, что психоанализ Фрейда основан на функции «ощущения», в отличие от Юнга, чья психология основана на «интуиции» – противоположной функции.²⁵¹ В книге «Психологические типы» Юнг утверждал, что люди неизбежно воспринимают жизнь через призму своего собственного темперамента; полная объективность – это иллюзия, и создание любой психологической системы непременно базируется на индивидуальной психологии самого психолога.²⁵²

*Человек видит то, что лучшие всего может видеть. Таким образом, прежде всего, человек видит соринку в глазу брата своего. Несомненно, соринка там есть, но бревно сидит в его собственном глазу и может значительно затруднить видение.*²⁵³

Хотя Юнг не упоминал в «Психологических типах» ни о своих «функциональных типах», ни о Фрейде, он прямо заявил о своей типологии в письме к немецкому астрологу Оскару Шмитцу, написанном в 1923 году: Юнг считал себя «мыслящим интуитивным интровертом».²⁵⁴ Учитывая, что видения «Красной книги» пронизывали его жизнь в то время, когда он работал над «Психологическими типами», эта работа, не нуждаясь в особых личных откровениях, также свидетельствует о том, как Юнг представлял свой собственный темперамент:

*Если бы этого типа [интровертный интуитивный] не существовало, в Израиле не было бы пророков... Интровертная интуиция улавливает образы, возникающие из заведомо унаследованных основ бессознательного.*²⁵⁵

Юнг не проводил в своих опубликованных работах конкретных сопоставлений между астрологическими элементами и функциональными типами. Но как астролог он должен был полностью

251 Thorburn, "Analytical Psychology and the Concept of Individuality", p. 128.

252 Jung, CW 6, §601.

253 Jung, CW 6, §9.

254 Юнг, письмо Оскару Шмитцу, 26 мая 1923 года, в "Letters to Oskar Schmitz", p. 82. В 1955 году Юнг заявил: «Все называли бы меня интровертом». См. Stephen Black, "The Stephen Black Interviews", в C.G. Jung Speaking, p. 256

255 Jung, CW 6, §§658-59

осознавать, что Фрейд родился под знаком Тельца, знаком Земли (который Торберн связывал с функцией ощущения), в то время как сам Юнг родился под знаком Льва, знаком Огня (который Торберн связывал с интуицией). Кроме того, асцендент Юнга и важнейший управитель его карты, Сатурн, находятся в стихии Воздуха (которую Юнг, по-видимому, связывал с мышлением). Согласно логике упоминаний Юнгом баланса или дисбаланса элементов в карте его пациентки, мисс Икс, акцент на Воздухе и Огне в карте Юнга, похоже, точно соответствует его оценке его собственной типологии как имеющей тенденцию к мышлению и интуиции. Замечания Торберна о типологии Фрейда и Юнга отражают астрологический взгляд на природу конфликта между ними – столкновение мира, воспринимаемого через ощущения, и мира, воспринимаемого через интуицию, – который Торберн наверняка обсуждал с самим Юнгом. Таким образом, в комментариях Торберна подчеркивается важность астрологии в развитии типологической модели Юнга.

Одно из самых примечательных наблюдений в интерпретации Торберном натального гороскопа Юнга – его акцент на огромной важности Сатурна. Анализ Торберна начинается с простого утверждения: «Сатурн восходит в Водолее». Он продолжает:

Здесь у нас мощный, достойный и сильно аспектированный Сатурн без поражений. Это довольно примечательно и, насколько позволяет судить мой опыт, очень необычно... Безусловно, это должно быть огромным преимуществом, что «большой злодей» в натальной карте такой свободный и благоприятный... Трин²⁵⁶ Юпитера и Сатурна в этих знаках [Весы и Водолей соответственно] – очень сильное свидетельство неуклонной работы на протяжении жизни во имя человечества, имеющей несомненную этическую и религиозную направленность.²⁵⁷

Описание Торберна с необыкновенной точностью перекликается с той ролью, которую Филемон, самая важная образная фигура в «Красной книге», играл на протяжении всей психической жизни

²⁵⁶ Трин – это угол в 120° между двумя планетами, который обычно трактуется как благоприятный.
²⁵⁷ Thorburn, "Analysis of Jung's Natal Horoscope", p. 1.

Юнга. Парадокс планеты, известной как «большой злодей», позитивного и творческого проводника «работы всей жизни» души, кажется, отражает двойственность архетипического «мудрого старца» Юнга из «Красной книги». Более подробно связь Филемона с астрологическим Сатурном обсуждается в книге “*The Astrological World of Jung’s ‘Liber Novus’*”. Достаточно отметить, что Юнг очень серьезно относился к тому, что им управляет Сатурн. В своем письме к американскому писателю Эптону Синклеру от 1955 года, Юнг заявляет:

*Управитель моего рождения, старый Сатурн, затормозил процесс моего взросления настолько, что я осознал собственные идеи только в начале второй половины жизни, то есть ровно в 36 лет.*²⁵⁸

Юнгу было тридцать шесть лет в 1911 году, когда он сообщил Фрейду, что изучает астрологию, и обнародовал свое несогласие с теориями своего наставника, опубликовав „*Wandlungen*“, немецкую версию «Психологии бессознательного».

258 Юнг, письмо Эптону Синклеру, 25 февраля 1955 года, в “C.G. Jung Letters”, Vol. 2, pp. 230-32

КАРТЫ «ЭПОХ» ТОРБЕРНА

К интерпретации натальной карты Юнга, Торберн приложил подробную интерпретацию карты, которую он назвал «Эпоха».

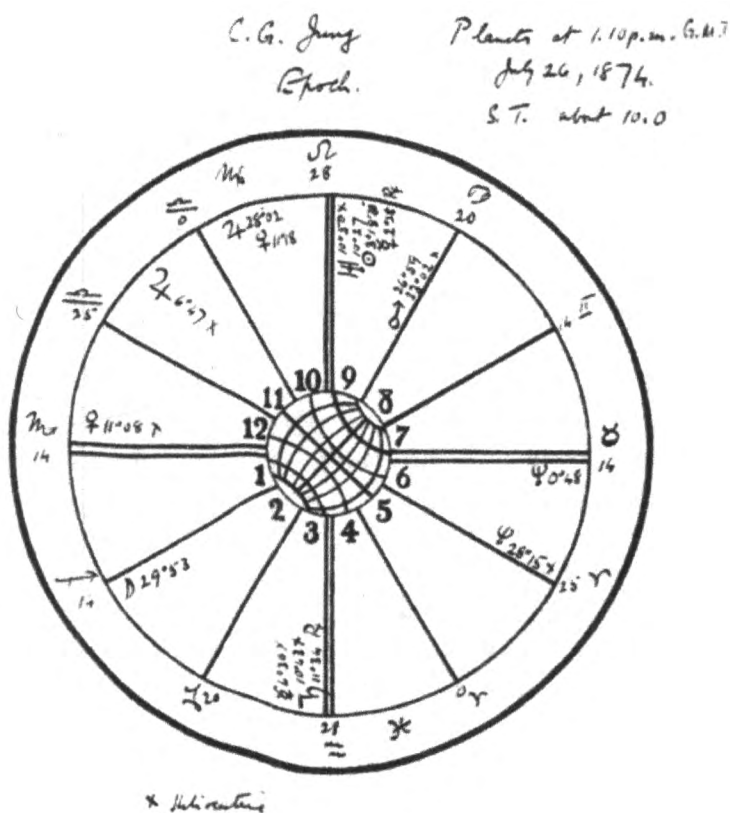


Рисунок 2.11. Рисунок Джона М. Торберна, изображающий карту эпохи Юнга²⁵⁹

В 1920-х и 1930-х годах в Великобритании в моду вошла астрологическая техника, известная как «пренатальная эпоха». Она была основана на древней теории, известной как «Трутина Гермеса», приписываемой Гермесу Трисмегисту, и упоминаемой во втором веке нашей эры Веттием Валентом в *“Anthologiarum Libri”* и Птолемеем в «Тетрабиблосе»,²⁶⁰ Эту технику развили в арабской части мира в десятом веке, усовершенствовали в средневековье и раннем современном периоде, и воскресили в астрологии начала двадцатого века.²⁶¹ Пренатальная эпоха – это попытка определить и интерпретировать гороскоп на момент зачатия.²⁶² Астрологи использовали ее как средство для «исправления» или корректировки гороскопа, когда время рождения было неизвестным или неточным (распространенная проблема в Англии, так как время рождения обычно не регистрируется, за исключением случаев рождения близнецов). Также пренатальную эпоху признали полезной для исследования возможных причин различных врожденных дефектов. Этот метод до сих пор используется в некоторых астрологических кругах, и существует даже компьютерное программное обеспечение для расчетов.²⁶³

Более эзотерическая интерпретация пренатальной эпохи появилась в 1925 году, когда британский теософский астролог Уолтер Горн Олд (1864-1929), писавший под ангельским псевдонимом Сефариал, опубликовал работу о том, как эта техника может служить для определения цели воплощения души. Основная идея Сефариала, согласующаяся с теософскими доктринами, основывалась на убеждении, что, прежде чем душа достигнет своего полного духовного потенциала, требуется последовательно прожить много жизней. Сефариал полагал, что натальный гороскоп отражает физические обстоятельства конкретной жизни; карта эпохи, напротив, указывает на «астральное» наследие или уровень души в этой жизни. Духовную цель настоящего воплощения можно выявить с помощью гибрида карты пренатальной

260 См. Robert Zoller, “Tools & Techniques of the Medieval Astrologer” (London: New Library, 2001), Book I, p. 17.

261 Арабские источники см. в Zoller, “Tools & Techniques”, p. 22. О средневековье см. Guido Bonatti, “Liber Astronomiae” (1277), ed. Robert Hand, trans. Robert Zoller (Berkeley Springs, WV: Golden Hind Press, 1994-96), Vol. 3, pp. 45-48.

262 В основе расчетов лежит идея взаимосвязи между Луной как управителем формирования эмбриона и Асцендентом как обозначителем момента рождения.

263 См. <http://astrozet.com/Manual/trutina.html>.

эпохи, который Сефариал назвал солярной эпохой.²⁶⁴ В книге Сефариала подчеркивалась духовная природа Солнца – тема, близкая сердцу любого теософского астролога, – в отличие от биологической природы Луны. За работой Сефариала быстро последовали другие тексты, подчеркивающие духовный потенциал различных форм гороскопов эпохи.²⁶⁵ В 1931 году астролог А.Э. Тиренс (1875-1941) открыто заявил о своей лояльности госпоже Блаватской и ее основополагающей работе «Тайная доктрина», и назвал карту солярной эпохи Сефариала картой «солярной природы человека».²⁶⁶

Многочисленные технические преобразования солнечной эпохи Сефариала привели к появлению множества интерпретационных нововведений. Диаграмма эпохи, которую Джон Торберн прислал Юнгу, представляет собой одно из таких нововведений. Она была рассчитана на момент, когда Солнце находилось точно в том положении, которое оно занимало во время и в месте рождения Юнга, однако ровно на один солнечный оборот ранее, в июле 1874 года, когда другие небесные тела находились на позициях, совершенно отличных от тех, что указаны в натальной карте Юнга.²⁶⁷ Отталкиваясь от теософской идеи о Солнце как о символе божественной искры в воплотившемся человеке, в своей интерпретации карты эпохи Юнга Торберн обращался к «духовной цели» жизни Юнга. Торберн затронул тему, которая неоднократно появляется в «Красной книге»: природа магии.

264 Sepharial, "The Solar Epoch" (London: W. Foulsham, 1925). О Сефариале см. Kim Farnell, "That Terrible Iconoclast: A Brief Biography of Sepharial", на сайте <<http://www.skyscript.co.uk/sepharial.html>>. Сефариал ранее посвятил главу пренатальной эпохе в книге "The New Manual of Astrology" (Philadelphia, PA: David McKay, 1898), Book 3, pp. 151-74. Это более раннее описание техники следует классической Трутине Гермеса в терминах обмена Луна – Асцендент.

265 В 1928 году Джордж Х. Бейли (1896-1959), член Лондонской астрологической ложи, основанной Аланом Лео в 1915 году, опубликовал статью под названием "The Descent to Birth and the Soli-Lunar Interchanges", *Modern Astrology* (1928). Техника Бейли использовалась для «ректификации» – средства установления точного времени рождения.

266 A.E. Thierens, "Elements of Esoteric Astrology" (Philadelphia, PA: David McKay, 1931), pp. 145-47. Юнг, по-видимому, слегка заинтересовался работой Тиренса и приобрел еще одну его книгу, на этот раз по Таро: A.E. Thierens, "The General Book of the Tarot" (London: Rider, 1930), с предисловием А.Э. Уэйта.

267 Эта карта, по сути, является картой солярного возвращения в год, предшествующий рождению Юнга. О различных взглядах на карты солярного возвращения – рассчитанные для каждого года жизни и основанные на возвращении Солнца в точный градус и минуту его зодиакального знака при рождении – см., в частности, Lynn Bell, "Cycles of Light" (London: CPA Press, 2005); J. Lee Lehman, "Classical Solar Returns" (Atglen, PA: Schiffer, 2012).

Следовательно, мы можем рассматривать его как гороскоп мага... Они [конфигурации] подчеркивают философские размышления, религию и, в целом, духовное мастерство – духовность, которая доминирует как внутри, так и снаружи.

*Перерождение... таким образом, может быть лучшей общей характеристикой, чем магия.*²⁶⁸

Торберн также определил природу «проблемы жизни» Юнга на языке самого Юнга – «отношение бессознательного к сознанию» – а затем заявил, что конфигурации карты эпохи сделали Юнга «пророком, учителем, присваивающим идеи из стихийного источника, или применяющим их при помощи стихийного средства».²⁶⁹ Это не просто анализ характера, а заявление о том, что Торберн понимал астрологию как психологический и духовный инструмент, способный выделить основные проблемы и конечную цель жизни и работы Юнга.

Торберн придавал большое значение своей карте эпохи как ключу к цели индивидуации. Он также составил карту эпохи для Эммы Юнг, которая, находясь под сильным впечатлением от интерпретации карты своего мужа, сама попросила ее у Торберна.²⁷⁰ Хотя карта эпохи, несомненно, была темой разговора между Торберном и Юнгом во время их различных встреч в Цюрихе, в личных архивах Юнга нет других карт такого рода; похоже, что Юнг не пытался работать с этой техникой самостоятельно. Тем не менее, Торберн смог предоставить Юнгу тот вид астрологии, в котором Юнг был наиболее заинтересован: астрологию психики и души, поддающуюся интерпретации с помощью психологических моделей и отражающую телеологию и паттерн внутреннего развития – «индивидуацию», – которые можно облегчить и усилить с помощью аналитической работы.

268 Джон М. Торберн, карта эпохи Юнга, личные архивы Юнга, стр. 2-3.

269 Торберн, карта эпохи Юнга, стр. 5.

270 В письме Торберна к Эмме (15 февраля 1929 года), в котором содержатся ее натальная карта и карта эпохи, он указывает, что Эмма попросила у него эти карты в сентябре предыдущего года, а также поинтересовалась, как астрология может быть использована «для индивидуации»

Влияние Юнга на астрологию

Юнг получил немало интерпретаций своего гороскопа и от других астрологов. Хотя зодиакальное и планетарное расположение всегда одинаково в каждой из этих версий его натальной карты (за исключением карты эпохи Торберна), кажется, что Юнг искал различные подходы и информацию о движении планет в определенные периоды его жизни. Натальная карта от Джона Торберна сопровождалась анализом, как и другой гороскоп, подготовленный для Юнга аналитическим психологом из Цюриха Лилианой Фрей-Рон (1901-1991). Материал Фрей-Рон состоит из исчерпывающего списка планетарных движений с момента рождения Юнга до 1945 года,²⁷¹ включая краткие интерпретации важных конфигураций для каждого последующего года. Фрей-Рон была опытным астрологом, а также аналитическим психологом, и выступала в качестве ассистентки Юнга в астрологическом «эксперименте», который лег в основу эссе Юнга о синхронистичности.²⁷² В интервью клиническому психологу Джину Ф. Намече Фрей-Рон заявила, что когда она впервые встретила Юнга, он посоветовал ей провести астрологические исследования с шизофрениками в клинике Бургхольцли. «Позже, – сказала она Намече, – он называл даты рождения и хотел узнать, могли бы этот человек стать шизофреником или нет».²⁷³

Материал, который Фрей-Рон отправила Юнгу, сопровождался письмом без даты, но, поскольку она включила в него гороскоп, показывающий прогрессивные расположения планет на 1939-40 годы, и сослалась в своем письме на просьбу Юнга предоставить информацию об этих годах, вполне вероятно, что материал был подготовлен в 1939 году, во время начала Второй мировой войны.²⁷⁴

271 Эти движения рассчитываются как «первичные направления» – так называется метод продвижения гороскопа вперед от рождения, который берет начало в «Тетрабиблосе» Птолемея, и используется до сих пор. См. Sepharial, "Directional Astrology" (London: Rider, 1921).

272 См. Angela Graf-Nold, "C.G. Jung's Position at the Swiss Federal Institute of Technology Zürich," *Jung History* 2:2, <http://www.philemonfoundation.org/resources/jung_history/volume_2_issue_2>. Основную работу Фрей-Рон по аналитической психологии см. в Liliane Frey-Rohn, "From Freud to Jung", trans. Fred E. Engreen and Evelyn K. Engreen (New York: Putnam, 1976; repr. Shambhala/Daimon Verlag, 1990).

273 Лилиана Фрей-Рон, интервью с Джин Намече, биографический архив К.Г. Юнга 1968-73, Медицинская библиотека Каунтуэй, Гарвардский университет; Интервью 2, стр. 25.

274 Личные архивы Юнга, любезно предоставленные Андреасом Юнгом, © 2007 Foundation of the Works of C.G. Jung, Zürich.

NAME: C.G. Jung

ORTSZEIT: 6^h 34^m 40^s

GREENWICHERZEIT:

ORT: Zol.

LÄNGE: 0° 34' 12"

BREITE: 47°

Technoskopen 1939/40



○ Phosphor
 D. A. F.
 V. A. F.
 H. A. F.
 T. A. F.
 A. A. F.
 S. A. F.
 C. A. F.
 E. A. F.

Technoskopen Planen:

8. 10

8. 10

CARD: _____

FIX: _____

BEW: _____

FEUER: _____

ERDE: _____

LUFT: _____

WASSER: _____

Рисунок 2.12. Прогрессивный гороскоп Юнга на 1939-40 годы, составленный Лиляной Фрей-Рон²⁷⁵

Другие версии гороскопа Юнга, очевидно, обсуждались с ним лично, поскольку гороскопы из архивов не содержат никаких письменных анализов. Один из этих гороскопов, как и гороскоп Торберна, был составлен на бланке Алана Лео. Он включает в себя как натальный гороскоп Юнга, так и положения планет на 1926 год, за два года до того, как Торберн отправил Юнгу свою интерпретацию.

К этой карте прилагается несколько страниц анализа основных конфигураций в натальном гороскопе Юнга по «ключевым словам», а также более пространные параграфы о четырех главных астрологических сигнификаторах: Солнце, Луне, Асценденте и планетарном управителе Юнга, «Старом Сатурне». На другой странице перечислены важные движения планет в 1928-30 годах – тот период, когда Юнг получал материалы от «Розенкрейцерского братства» и переписывался с Торберном. Человек, составивший этот материал, подписал его «М.К. Бонд». То, что это был или была американец или американка, можно определить не только по тому, как написаны даты, но и потому, что Бонд приложил (или приложила) свой собственный гороскоп к гороскопу Юнга. Хотя место рождения не указано, долгота и широта указывают на то, что человек по фамилии Бонд родился в Вашингтоне, округ Колумбия. Этот человек, который был на восемь лет старше Юнга, возможно, был пациентом Юнга. Но Бонд также был компетентным астрологом, который использовал формы гороскопа, связанные, опять же, с теософской астрологией Алана Лео.

Очевидно, в конце 1920-х годов, Юнг, приближаясь к завершению работы над «Красной книгой», был глубоко обеспокоен тем, в каком направлении движется его жизнь. Однако природа этого беспокойства неясна. В середине 1920-х годов он много путешествовал, посетив Восточную Африку и индейцев пуэбло в Северной Америке. В 1929 году он опубликовал свой комментарий к переводу Ричардом Вильгельмом китайского «И-Цзин» под названием «Тайна золотого цветка», хотя лишь несколько лет спустя он осознал всю важность алхимического сим-

волизма как символического отображения процесса индивидуации.²⁷⁶ Торберн предоставил анализ только натального гороскопа Юнга и гороскопа эпохи, без информации о более поздних планетарных движениях. Возможно, Юнг хотел понять какую-то личную дилемму через интерпретацию преобладающих астрологических факторов. Возможно, он также заметил какую-то приближающуюся важную конфигурацию и хотел понять ее значение. Рассматривая движения планет в своей карте в этот период, он мог заметить, например, транзит планеты Сатурн по «середине неба» или Medium Coeli натального гороскопа поздней осенью 1926 года. Алан Лео описал этот транзит как приносящий «неудачу, скандал, проблемы с начальством и потерю чести и репутации», если только человек не был «культурным и утонченным» – в этом случае транзит означал «принятие на себя большой ответственности».²⁷⁷ Возможно, Юнг надеялся избежать первого и добиться второго.

Влияние астрологии на мышление Юнга было проникающим и глубоким, как и его собственное влияние на современную астрологию. Несмотря на решительные усилия более «традиционных» астрологов, которые, как Альфред Пирс в конце XIX века, выступали против союза астрологии и психологии, влияние Юнга на астрологию не ослабевает по сей день.²⁷⁸ Это влияние началось не в его поздние годы, не в 1970-е, когда идеи «Нью Эйдж» были в полном расцвете, но в период, когда Юнг работал над «Красной книгой». Попытки Юнга убедить коллег-пси-

276 Richard Wilhelm, „Das Geheimnis der goldenen Blüte“ (Munich: Dorn, 1929); опубликована на английском языке под названием „The Secret of the Golden Flower“, trans. Cary F. Baynes (London: Kegan Paul, Trench, Tubner, 1931). О позднем осознании Юнгом психологического значения алхимии см. в Jung, MDR, pp. 229-31; Jung, CW 13, „Foreward to the Second German Edition“, в Wilhelm, *Secret of the Golden Flower*, p. 4; Jung, „Liber Novus“, p. 360 и p. 305, n. 232

277 Конфигурацией был транзитный Сатурн, перемещающийся по Medium Coeli (MC) или южной точке натальной карты; описание см. в Leo, „The Progressed Horoscope“, p. 263

278 Название «традиционный» может ввести в заблуждение. Эти течения подчеркивают важность эллинистических и/или арабских техник, которые отражают определенные традиции в астрологии. Современный текст об этом подходе см. в Benjamin Dykes, „Traditional Astrology for Today“ (St. Paul, MN: Cazimi Press, 2011). Юнг, однако, опирался на традиции позднеантичных неоплатонических и герметических работ, которые акцентировали внутреннюю, символическую астрологию, которая его интересовала. В астрологии существует ряд «традиций», и все они, по-видимому, верны для тех, кто их придерживается

хологов в том, что астрология может стать важным инструментом для психологии, и что психология может обогатить астрологию, сразу же увенчались успехом в определенных кругах. Хайнц Артур Штраус, астролог и историк астрологии, и его жена Сигрид Штраус-Клобе, психотерапевт, работали в рамках уникального немецкого астрологического течения, известного как космобиология, которое развивалось в конце 1920-х – начале 1930-х годов и отстаивало идею влияния космических энергий на биологические процессы на Земле.²⁷⁹ Космобиология была одним из первых направлений астрологии, которое подчеркивало важность результатов исследований различных научных дисциплин, уделяя особое внимание медицинской астрологии. С 1927 по 1928 год Штраус редактировал журнал под названием „*Jahrbuch für kosmobiologische Forschung*“, в котором были статьи о медицинской астрологии и ее обосновании. Юнг приобрел оба тома этого журнала.²⁸⁰

279 Работы этих авторов см. в: Heinz Arthur Strauss, „Astrologie“ (Leipzig: Kurt Wolff, 1977); Heinz Arthur Strauss, Sigrid Strauss-Klöbe, „Die Astrologie des Johannes Kepler“ (Munich: Oldenbourg, 1926). Термин «Космобиология» был позже включен в работы астролога Рейнхольда Эбертина (1901-88), которого иногда считают основателем этой школы. Однако Штраус использовал это понятие более чем на десятилетие раньше Эбертина, а возникновение самого термина можно датировать 1914 годом.

280 См. „C.G.Jung Bibliothek Katalog“ DF 16-17.

THE HOROSCOPE.

Zenith or SOUTH POINT.

CURRENT POSITIONS FOR 1926

OUR POSITION IN EPHEMERIS

Equivalent to 1

Corresponding to

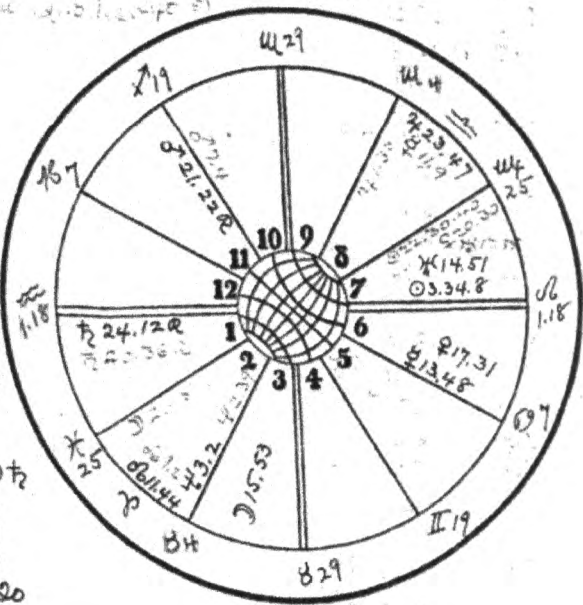
0 2

0 8

RULING PLANET	1
RULER'S HOUSE	1
RISING PLANET	5
POSITIVE	5
TRIPLICITIES	4
NEGATIVE	4
FIREY	3
EXALTED	3
EARTHY	2
FALL	2
AIRY	2
DETIMENT	2
WATERY	2
QUALITIES	3
CARDINAL	3
CADENT	3
FIXED	5
ANGULAR	3
MUTABLE	1
SUCCESS	3

Quadruplicities PLANETARY HOUR 20

Monday 8



Descendant or WEST POINT.

Nadir or NORTH POINT.

PLANET	LAT.	DECL.	ASPECTS											
			☉	☽	☿	♂	♂	♂	♂	♂	♂	♂	♂	♂
SUN			☉											☐
MOON			☽											
MERCURY			☿											☐
VENUS			♀											
MARS			♂											
JUPITER			♂											
SATURN			♄											
URANUS			♅											
NEPTUNE			♆											
ASCEN.			☉											☐
M.C.			☉											

(1) DATE—

DATE OF BIRTH

(2) PLACE—

BIRTH PLACE

LATITUDE

Longitude

(3) TIME—

LONG. EQUIV.

LOCAL STANDARD

G.M.T.

True Local Mean

S.T. at previous Noon

Convert to Std. Time

S.T. at BIRTH

on R.A.M.C.

NAME No.

Рисунок 2.13. Натальная карта Юнга, составленная М.К. Бондом, с прогрессивными расположениями планет на 1926 год²⁸¹

В тот момент казалось, что влияние направлено только в одну сторону. Юнг, одновременно получая астрологические интерпретации от Джона Торберна, «М.К. Бонд» и «Розенкрейцерского братства», читал работы Штрауса и Штраус-Клобе, чтобы расширить собственное понимание астрологии. Но направление влияния быстро изменилось. Штраус и его жена участвовали в публикации книги Вильгельма «Тайна золотого цветка». В памятной речи Юнга в честь Вильгельма, произнесенной в 1930 году, он заявил, что И-Цзин, о котором шла речь в книге Вильгельма, «не только аналогичен астрологии, но и, по сути, связан с ней».²⁸² На второй конференции «Эранос», состоявшейся в Асконе в 1934 году, Сигрид Штраусс-Клобе, которая, очевидно, читала труды Юнга в это время, выступила с докладом «Психологическое значение символа в астрологии».²⁸³ Юнг, который также выступил с докладом на конференции,²⁸⁴ в ответ на выступление Штраусс-Клобе заявил, что она была «первым человеком, который глубоко задумался об астрологических символах с точки зрения психологии»²⁸⁵ – возможно, это свидетельствует не только о проницательности Штраусс-Клобе, но и о низкой оценке, которую давал Юнг многим астрологическим текстам, доступным ему в то время. Штраусс-Клобе уже была знакома с психоаналитическими теориями, но в 1935 году, через год после конференции «Эранос», она решила работать с Юнгом в качестве его пациентки.²⁸⁶ Ее астрологические публикации в последующие годы все больше включали в себя юнговские теории типов, комплексов, мифов и архетипов.²⁸⁷ Находясь под глубоким влиянием идей Юнга до конца своей жизни, в 1982 году Штраусс-Клобе издала небольшое эссе под названием «В память о К.Г.Юнге», которое было включено

282 Jung, "Appendix: In Memory of Richard Wilhelm", в *The Secret of the Golden Flower*, p. 144. Эта памятная речь была впервые произнесена 10 мая 1930 года.

283 Sigrid Strauss-Klobe, „Über die psychologische Bedeutung des astrologischen Symbols“, в *Eranos Jahrbuch 1934, Band 2* (Zürich: Rhein-Verlag, 1935).

284 Jung, „Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten“. Эта статья впервые появилась в „Eranos Jahrbuch 1934“, была переработана, переведена и опубликована в Jung, CW 9i, pp. 3-41.

285 Hakl, „Eranos“, p. 96.

286 См. заявление Штраусс-Клобе в Ferne Jensen, Sidney Mullen (eds.), „C.G. Jung, Emma Jung, and Toni Wolff“ (San Francisco, CA: Analytical Psychology Club of San Francisco, 1982), p. 90.

287 См. Sigrid Strauss-Klobe, „Kosmische Bedingtheit der Psyche“ (Oberbayern: O.W Barth, 1968); Sigrid Strauss-Klobe, „Das kosmopsychische Phänomen“ (Freiburg: Walter-Verlag, 1977); Heinz Arthur Strauss, „Psychologie und astrologische Symbolik“ (Zürich: Rascher Verlag, 1953).

но в мемориальный том «К.Г. Юнг, Эмма Юнг и Тони Вульф».²⁸⁸ Штраусс-Клобе и ее муж служат примерами тенденции в немецкой астрологии, которая непосредственно обязана Юнгу своим вниманием к психологическому, а не буквальному.

Другой немецкий астролог, Оскар Адольф Герман Шмиц (1873-1931),²⁸⁹ считал себя учеником Юнга из-за того, что присутствовал на некоторых его семинарах в Цюрихе в 1925 году.²⁹⁰ Хотя Шмиц был большим поклонником теории психологических типов Юнга и активно распространял идеи Юнга посредством своих собственных публикаций,²⁹¹ Юнг не симпатизировал взглядам, проповедуемым эзотерической группой, в которой участвовал Шмиц. Юнг сравнил ее с теософией, которая сама по себе представляла «опасность», потому что:

*Новый дом возводится на старом, не отвечающем требованиям фундаменте, а новое вино наливается в старые меха... В конце концов, человек должен измениться изнутри.*²⁹²

Согласно Эллику Хоу (1910-91), британскому историку оккультизма двадцатого века, в Германии в межвоенные годы начали появляться различные астрологии, включая те, на которые повлияли теософия Блаватской, антропософия Штайнера и различные магические группы, связанные с этими движениями. Немцы, по словам Хоу, были «первыми, кто обсуждал идею того, что они называли "психологической астрологией"».²⁹³ Хоу не упоминает Штраусс-Клобе и важность

288 Jensen and Mullen (eds.), "C.G. Jung, Emma Jung, and Toni Wolff", pp. 89-90.

289 О Шмице см. André Barbault, "From Psychoanalysis to Astrology" (Munich: Hugendubel, 1991 [1961]); Carl-Ludwig Reichert, "Oskar Adolf Hermann Schmitz", в *New German Biography*, Vol. 23 (Berlin: Duncker and Humblot, 2007), pp. 254-55.

290 О посещении Шмицем семинара см. William McGuire, "Introduction to the 1989 Edition", в *Jung, Introduction to Jungian Psychology*, p. xxxi. См. также письма Юнга к Шмицу в Jung, "Letters to Oskar Schmitz", 1921-1931, trans. James Kirsch, *Psychological Perspectives* 6:1 (1975), pp. 79-95. Три из этих писем можно найти в "C.G. Jung Letters", Vol. 1, pp. 39-41, 53-54, 82.

291 Например, Oskar A.H. Schmitz, "Geist der Astrologie", 2 тома (Munich: Müller, 1922), где Шмиц использует термин «астро-психология». В библиотеке Юнга были и другие работы Шмица, но они не астрологические. Ссылки Юнга на Шмица в «Собрании сочинений» см. в Jung, CW 9i, §51; Jung, CW 10, §188 и 921; Jung, CW 18, §1825. Ни одно из этих упоминаний не касается астрологии, а сосредоточено на отношениях между психоанализом и фольклором. Юнг также написал введение к посмертно опубликованной работе Шмица „Marchen aus dem Unbewussten“ (Munich: Karl Hanser, 1932), работе о сказках, а не об астрологии.

292 К.Г. Юнг, письмо к Оскару Шмицу, 26 мая, 1923 года, в "Letters to Oskar Schmitz", p. 82.

293 Howe, "Urania's Children", pp. 98-99.

конференций «Эранос» для развития этого союза психологии и астрологии. Он говорит о Шмице, которого называет «восторженным учеником К.Г. Юнга», однако предполагает, что влияние Шмица на астрологическое сообщество было минимальным.²⁹⁴ Впрочем, Хоу упускает из виду не только всестороннее влияние Юнга на немецких астрологов, таких как Штраус-Клобе, чьи книги переиздавались многочисленными тиражами, но и его косвенное влияние на многие течения эзотерического направления, оказываемое на международном уровне благодаря конференциям «Эранос» и их докладчикам и слушателям, которые практически все, в той или иной степени, симпатизировали теориям Юнга об архетипах и психологических типах.

СИМВОЛЫ И ДОКТРИНЫ

Несмотря на неприязнь Юнга к доктринальному происхождению теософии, в 1920-х и 1930-х годах неожиданно плодотворный трехсторонний союз теософских идей, аналитической психологии и астрологии произвел на свет ряд интересных гибридов. На деле, ни один из этих гибридов не встретил одобрения Юнга. Он активно выступал против любых попыток экстериоризации архетипической области, настаивая на том, что интерпретации, предлагаемые теософией и антропософией, проблематичны вследствие объективизации архетипов, вместо признания их внутренними процессами.

Я бы не хотел, чтобы моя концепция бессознательного даже отдаленно ассоциировалась с парapsихологией, ибо тогда бессознательно приняло бы конкретизированную форму, что сделало бы невозможным столь необходимый нам психологический подход... Мы должны еще довольно долго держаться территории критической психологии, если желаем избежать риска возникновения новой теософии. Невозможно быть чересчур осторожным, пытаясь избежать соблазна рассматривать проявления мистицизма и парapsихологии со стороны... Вся суть

294 Howe, "Urania's Children", p. 99.

аналитической психологии заключается в том, чтобы открыть территорию изнутри, а именно изнутри души.²⁹⁵

В понимании Юнга зодиакальные образы как образные проекции человеческого бессознательного, порожденные интуитивным пониманием качеств циклического времени, отражают его настойчивое стремление к внутреннему подходу к астрологическим символам. Планетарные «боги» заключены внутри, и человек может работать с ними только на психологическом уровне. Этот подход не встречается в рассуждениях таких астрологов, как Шмиц, хотя он очевиден в работах Штраус-Клобе и, несмотря на плотный налет теософского языка, его можно обнаружить в зачаточной форме – возможно, это получилось у него непреднамеренно – в работах Алана Лео.

Границы между «духовной» и «психологической» областями – обе они пограничны – полны скрытых ходов, неизвестных туннелей и потайных окон, о чем сам Юнг был прекрасно осведомлен. Сами термины – это современное насаждение придуманных категорий, которые ничего бы не значили для Ямвлиха, Плотина, Агриппы или Парацельса. *Psuche* – это греческое слово «душа», а *logos* – «речь»; а термин «психология», рассматриваемый в контексте его этимологических корней, обладает весьма незначительным сходством с некоторыми из перспектив, предлагаемых в наши дни в научных кругах. Но Юнг не просто защищался, пытаясь избежать ярлыка «мистицизм», который, как предрекал Фрейд, ему пришлось бы носить. Похоже, он прекрасно понимал, что любое астрологическое озарение следует понимать как психологическую динамику, не пытаясь экстерииоризировать и конкретизировать ее символы. В этом он был согласен с Платином, который поддерживал идею космических «симпатий», но рассматривал их как сеть связанных между собой смыслом символов, а не как сеть «воздействий» или, как настаивала теософ Алиса А. Бейли, «лучей», испускаемых обожествленными планетарными существами.²⁹⁶

295 К.Г. Юнг, письмо к Густаву-Рихарду Хейеру, 4 декабря, 1931 года, цитируется в Haki, "Eranos", p. 66. Хакль отмечает, что это письмо является красноречивым свидетельством против «упрощенной критики» Ричарда Нола в отношении предполагаемого продвижения Юнгом языческого мистического культа.

296 О теории семи лучей Бейли см. Alice A. Bailey, "Esoteric Astrology" (New York: Lucis, 1951). Юнг был знаком с работой Бейли через свои контакты в «Эраносе» и решительно выступал против нее; см. Haki, "Eranos", pp. 27-32.

Подход Алисы Бейли и астрологические течения, образовавшиеся из ее учения, сделали именно то, чего Юнг пытался избежать в «Эраносе»: они встроили его идеи в астрологию, привязав ее к внешней религиозной космологии, вместо того, чтобы представить астрологию психологически, как внутренний процесс. Очень влиятельный астролог французского происхождения Дэйн Радьяр (1895-1985), чьи работы остаются популярными во многих астрологических кругах, обучался в Америке в «Школе Арканов» Алисы Бейли, ответвлении «Теософского общества». Радьяр познакомился с работами Юнга в 1930-х годах.²⁹⁷ Он впервые упомянул Юнга в «Астрологии личности», опубликованной в 1936 году издательством Бейли "Lucis Trust". В этой ранней работе Радьяр использовал такие термины, как «синхронистический принцип», и посвятил целую главу «астрологии и аналитической психологии», свободно цитируя некоторые фрагменты из «Собрания сочинений» Юнга.

Однако затем Радьяр говорит о «духовной психологии», родственной аналитической психологии, но принципиально отличной от нее, которая «считает человека духовным по своей сути существом, использующим тело для приобретения конкретного опыта и определенных навыков, которые можно сформировать только в контакте с материей».²⁹⁸ Этим «юнгианским» обоснованием космологии, которая предусматривает онтологическую независимость высших духовных сил, управляющих духовно развивающейся вселенной, Радьяр продемонстрировал свою приверженность теософским корням.²⁹⁹ Юнг знал Радьяра и приобрел «Астрологию личности» в оригинальном издании, а также одну из ранних работ Радьяра по музыке.³⁰⁰ Но Юнг никогда не упоминал этого известного астролога в своих опубликованных работах или письмах, не покупал ни одной из поздних книг Радьяра; нет никаких свидетельств, что они переписывались. Несмотря на значимость Радьяра в астрологических кругах Америки, Юнг, возможно, считал Радьяра, как

297 См. Dane Rudhyar, "Preface to the Third Edition", в Dane Rudhyar, "The Astrology of Personality" (New York: Doubleday, 1970 [1936]), pp. vii-xvi.

298 Rudhyar, "The Astrology of Personality", pp. 75-82.

299 Радьяр был художником и плодовитым писателем, который создавал романы и работы о музыке и искусстве. Многие из его астрологических работ посвящены проницательным толкованиям гороскопов; другие, такие как "The Planetarization of Consciousness" (New York: Harper, 1972), демонстрируют его непреходящую преданность космологии Бейли.

300 Dane Rudhyar, "The Rebirth of Hindu Music" (Adyar: Theosophical Publishing House, 1928).

и Шмица, чересчур конкретным доктринёром в его высказываниях, хотя многие идеи Радьяра о телеологии нательного гороскопа были почерпнуты из концепции индивидуации самого Юнга.

Предсказание Юнга о том, что астрология будет «гарантированно признана психологией», может показаться обреченным на несбыточность. Многие психологи, в частности, в клинической сфере, гораздо менее склонны признавать астрологию, чем астрологи признают психологию. Но в течениях глубинной и трансперсональной психологии астрология, как ее представлял Юнг, была найдена полезной и поучительной.³⁰¹ Взаимообогащение между астрологией Юнга и астрологами Юнга – и между астрологией Юнга и многочисленными глубинными и трансперсональными психологиями, сформировавшимися на основе его работ – доказало свою насыщенность и постоянство.

301 См. James Hillman, "The Azure Vault: The Caelum as Experience", в Nicholas Campion and Patrick Curry (eds.), "Sky and Psyche" (Edinburgh: Floris Books, 2006), pp. 37-58). Мои знания об увлечении Хилмана астрологией основаны на личных контактах и переписке

3

АКТИВНОЕ ВОООБРАЖЕНИЕ И ТЕУРГИЯ

Из теургических действий, совершаемых по любому случаю, одни имеют причину, которая является тайной и превосходит все рациональные объяснения, другие подобны символам, освященным от вечности высшими существами, третьи сохраняют какой-то другой образ, подобно тому, как природа в своей порождающей роли запечатлевает (на вещах) видимые формы от невидимых причин-принципов.³⁰²

Ямвлих

Профессор: «В наши дни подражание Христу ведет в сумасшедший дом».

Юнг: «В этом нет сомнения, профессор».

Профессор: «У этого человека есть остроумие – очевидно, он несколько маниакально возбужден. Вы слышите голоса?».

Юнг: «Еще бы! Сегодня целая толпа анабаптистов кишела на кухне».

Профессор: «Ну вот, мы добрались до этого. Голоса преследуют вас?».

Юнг: «О нет, Боже упаси, я сам их призвал».³⁰³

К.Г. Юнг

302 Ямвлих, «Египетские мистерии», 1.11.

303 Jung, "Liber Novus", p. 295.

ИСТОКИ АКТИВНОГО ВОООБРАЖЕНИЯ

«Красная книга» и послужившие основой для нее «Чёрные книги» – это первое документальное свидетельство применения Юнгом психологической техники, которую он позже назвал «активным воображением». Он разработал эту технику не позднее 1913 года, когда началась работа над «Красной книгой»; «Красная книга», по сути, – первый ее плод. Юнг опубликовал свои ранние мысли об активном воображении в 1916 году,³⁰⁴ и еще раз в 1921 году,³⁰⁵ но сам термин он не использовал еще до серии лекций, прочитанных им в Тавистокской клинике в Лондоне в 1935 году.³⁰⁶ Сначала он называл его «трансцендентной функцией», а затем «методом изображения»; он также описывал его как «активную фантазию», «трансерфинг», «видение», «упражнения» и, что возможно, наиболее показательно, как «технику нисхождения».³⁰⁷ Джоан Ходоров во введении к своей отредактированной подборке юнговских дискуссий об активном воображении отмечает, что это «один метод, но он выражается во многих различных формах».³⁰⁸ Этот метод предполагает особый вид медитации: глубокую концентрацию и эмоциональную вовлеченность в образы, возникшие в сновидениях, грезах, эмоциональных всплесках, в фантазиях в состоянии бодрствования или намеренно вызванных измененных состояниях сознания. Воображение понимается как своеобразные врата или порог в обычно недоступные психические области, а также как средство придания формы другим рудиментарным психическим реальностям.

В 1916 году Юнг описал точку входа в активное воображение как бурное эмоциональное состояние:

304 Jung, "New Paths in Psychology", в Jung, "Collected Papers on Analytical Psychology", pp. 352-77
Эта работа теперь включена в Jung, CW 7, §§407-441.

305 Jung, CW 6, §§711-722.

306 «Тавистокские лекции» включены в Jung, CW 18, §§1-415. Обсуждение Юнгом активного воображения содержится в «Лекции V», §§390-406.

307 См. Joan Chodorow, "Introduction", в Joan Chodorow (ed.), "Jung on Active Imagination" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), p. 3.

308 Chodorow, "Introduction", p. 4.

Ему следует сделать эмоциональное состояние основой или отправной точкой процесса. Он должен как можно полнее осознать настроение, в котором он находится, погрузиться в него без остатка и записать все возникающие фантазии и другие ассоциации на бумаге. Необходимо позволить фантазии играть как можно свободнее, но не так, чтобы она покинула орбиту своего объекта, а именно – [эмоционального] аффекта.³⁰⁹

Это описание, сделанное через три года после разрыва Юнга с Фрейдом, иногда рассматривается как версия Юнга психоаналитической техники «свободных ассоциаций», которую Фрейд впервые описал в 1893 году.³¹⁰ Но Юнг старательно проводит различие между этими двумя методами, описывая активное воображение как «последовательность фантазий, созданных посредством намеренной концентрации»:

Дело не в «свободных ассоциациях», рекомендованных Фрейдом для анализа сновидений, а в детализации фантазии посредством наблюдения за дальнейшим материалом фантазии, который добавляется к фрагменту естественным путем.³¹¹

Таким образом, задача активного воображения заключается не в том, чтобы предоставить материал для интеллектуального анализа подавленных конфликтов, но скорее в том, чтобы помочь скрытому и неизвестному выразить себя на своем собственном языке – языке образов. Также активное воображение можно рассматривать как форму ритуала, подобного состояниям сосредоточенного религиозного созерцания, которые можно наблюдать в каване или «направленном внимании» иудейской каббалы, в определенных формах суфийской медитации, в «духовных упражнениях» Игнатия Лойолы и в неоплатонической теургии. Эти более древние подходы к контакту с божеством предусматривают намеренную приостановку рациональных критических процессов, для того чтобы позволить определенному

³⁰⁹ Jung, CW 8, §167.

³¹⁰ Самое раннее описание техники «свободных ассоциаций» Фрейда, впервые опубликованное в 1893 году, см. в Freud, SE 2, p. 112. Более полное описание см. в Freud, SE 5, pp. 176-78.

³¹¹ Jung, CW 9i, §101. Эссе, в котором встречается это описание, было впервые опубликовано в 1936 году.

образу, цвету или звуку по-своему проявить свою скрытую жизнь.³¹² Именно это сходство с религиозными практиками, зачастую маргинализированных или «еретических» в некоторых кругах религиозных течений, наделило активное воображение эзотерическим оттенком. И, несмотря на многочисленные наработки Юнга, источники, которые могли послужить основанием для этой техники, по-прежнему остаются непроясненными.

В ряде последних работ активное воображение описывается в практических терапевтических терминах и используется для того, чтобы принести психотерапевту инсайт. Но такие исследования, по понятным причинам, не касаются деталей исторических источников Юнга.³¹³ Мария-Луиза фон Франц (1915-98), одна из самых известных учениц и интерпретаторов Юнга, провела границу между различными формами восточной медитации, направленной на игнорирование потока образов в медитативной практике, и активным воображением Юнга: «В отличие от всех восточных техник, мы поощряем этот образ, не отвергаем и не игнорируем его».³¹⁴ Но в эссе фон Франц не исследуются истоки этой, очевидно, типично западной благожелательности к образу во время внутренней работы. Джеффри Рафф в книге «Юнг и алхимическое воображение» категорически утверждает, что аналитическая психология Юнга – это «духовный процесс», направленный на «продвижение глубокого трансформационного опыта».³¹⁵ Хотя многие, прошедшие юнгианский анализ, могли бы искренне согласиться с этим комментарием, как всегда, возникает проблема дефиниции. Что Рафф подразумевает под «духовным» процессом в отличие от

312 О «кавана» см. Gershom Scholem, "The Concept of Kavanah in Early Kabbalah", в Alfred Jospé (ed.), "Studies in Jewish Thought" (Detroit, MI: Wayne State University Press, 1981), pp. 162-80, Elliot R. Wolfson, "Through a Speculum That Shines" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 270-325. Об «упражнениях» Лойолы см. George E. Ganss (trans.), "The Spiritual Exercises of Saint Ignatius" (Chicago: Loyola Press, 1992). О суфийской практике видения см. Henry Corbin, "Avicenna and the Visionary Recital" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960). О неоплатонической теургии см. главу 3.

313 Терапевтически ориентированные работы по активному воображению см. в Marie-Louise von Franz, "Alchemical Active Imagination" (Boston, MA: Shambhala, 1997); Benjamin Sells (ed.), "Working with Images" (Woodstock, CT: Spring, 2000). В книге Ходоров "Jung on Active Imagination" представлена подборка отрывков из работ самого Юнга, с комментариями и обсуждениями, а также полным списком «пост-юнгианских» ссылок на стр. 177-79.

314 Marie-Louise von Franz, "On Active Imagination", в Ian Baker (ed.), "Methods of Treatment in Analytical Psychology" (Fellbach: Verlag Adolf Bonz, 1980), p. 88.

315 Jeffrey Raff, "Jung and the Alchemical Imagination" (York Beach, ME: Nicholas-Hays, 2000), pp. 4-5.

«психологического», и в каком контексте мы должны понимать «трансформационный опыт»? Это духовный, психологический, физиологический опыт или, возможно, все они вместе? Рафф отмечает, что, поскольку Юнг постоянно ссылался на более древние эзотерические традиции, такие как алхимия и гностицизм, его психологические модели явно связаны с «более ранними эзотерическими школами». Хотя это было подмечено и другими авторами, в рассуждениях Раффа эта тема не развивается. Рафф в контексте своей книги в большей степени сосредоточен на практическом применении активного воображения, чем на изучении того, что повлекли за собой доктрины этих «древних эзотерических школ», чем они отличались друг от друга, какие из их идей перенял Юнг и каким образом он их использовал.³¹⁶

Активное воображение связано с медиумическими трансовыми состояниями.³¹⁷ Интерес Юнга к спиритизму, который привел к написанию его докторской диссертации «О психологии и патологии так называемых оккультных явлений»,³¹⁸ подтверждает что, вероятно, его наблюдения за измененным состоянием медиума в транс поспособствовали развитию его идей о немаловажности воображения в психологической работе. Юнг не прекратил свои исследования в области спиритических явлений и после завершения диссертации, и в 1931 году, уже после завершения работы над текстом «Красной книги», он все еще посещал спиритические сеансы.³¹⁹ Эти сеансы были организованы «Герметическим обществом», швейцарской группой, основанной в 1930 году Рудольфом Бернулли (1880-1948), искусствоведом и практиком Таро, Фрицем Аллеманном (1884-1968), банкиром и финансистом, который в 1930 году вступил в «Психологический клуб Цюриха»

316 В поддержку идеи о том, что Юнг принадлежит к «эзотерической традиции», Рафф цитирует Gerhard Wehr, "C.G. Jung in the Context of Christian Esotericism and Cultural History", в "Faivre and Needleman" (eds.), *Modern Esoteric Spirituality*, pp. 381-99.

317 См. Leon Hoffman, "Varieties of Psychoanalytic Experience", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 58 (2010), pp. 781-85, p. 783.

318 Jung, "On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena", в Jung, CW 1, pp. 3-92. Эта работа была впервые опубликована на английском языке в 1916 году в Jung, "Collected Papers on Analytical Psychology", pp. 1-93. Этот сборник работ стал первой работой Юнга на английском языке, опубликованной за год до «Психологии бессознательного». Диссертация была опубликована в Лейпциге в 1902 году под названием „Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene“.

319 Charet, "Spiritualism and the Foundations of C.G. Jung's Psychology", p. 283. См. также Jung, "C.G. Jung Letters" I, p. 511.

и Оскаром Рудольфом Шлагом (1907-1990), склонным к эзотерике психоаналитиком, графологом и масоном, с которым Юнг познакомился в клинике Бургхольцли, когда Шлаг проходил там практику.³²⁰ Группа специализировалась на символизме Таро, а также проводила сеансы. По словам Шлага, Юнг часто присутствовал на этих сеансах, пока его изгнание не «сделалось необходимым» из-за трений между Юнгом и Шлагом.³²¹ Хотя «Герметическое общество» было основано после завершения работы Юнга над «Красной книгой», его участие отражает его неизменный интерес к пограничной области между измененными состояниями сознания как спонтанным психологическим явлением и намеренно спровоцированными видениями и опытом автоматического письма, порожденными тем, что можно рассматривать как ритуальную магию.

Интерес Юнга к психологии автоматического письма был весьма значительным, поскольку он стремился осмыслить как свой собственный опыт, так и вдохновляющие или несущие откровение работы других авторов.³²² Ф.К. Шаре в своей работе «Спиритизм и основа психологии К.Г. Юнга» убедительно доказывает, что ранние исследования Юнга в сочетании с популярностью спиритизма и гипнотических трансовых состояний конца XIX века оказали значительное влияние на его последующие работы.³²³ Однако предположение Шаре о том, что спиритизм служит «основой» психологических моделей Юнга, может чрезмерно выделять один фактор по сравнению с другими, не менее важными. Юнг был неисправимым морфологом. Стремясь подтвердить свои различные теории с помощью исторических свидетельств и непосредственного наблюдения и опыта, он пытался обнаружить

320 О Бернулли, Аллемане и Шлаге см. W.P. Mulacz, "Oscar R. Schlag", *Journal of the Society for Psychological Research* 60 (1995), pp. 263-67; Haki, "Eranos", pp. 93-95; Riccardo Bernardini, "Jung a Eranos" (Milan: Franco Angeli, 2011), pp. 176-78.

321 См. Haki, "Eranos", p. 93. О предполагаемых проблемах на спиритических сеансах, вызванных внутренним «психологом» Юнга – Филемоном, см. Peter-Robert Koenig, "Did You Know Oscar R. Schlag?", <<http://www.parareligion.ch/sunrise/schlagl.htm>>. См. также Charet, "Spiritualism and the Foundations of C.G. Jung's Psychology", p. 283 nn. 230-31; Roderick Main, "Introduction", в Roderick Main (ed.), "Jung, Synchronicity, and the Paranormal" (London: Routledge, 1997), pp. 6-7; Nandor Fodor, "Freud, Jung and Occultism" (New Hyde Park, NY: University Books, 1971), Roderick Main, "The Rupture of Time" (London: Routledge, 2013), p. 71.

322 О личном опыте Юнга см. Jung, MDR, pp. 215-17.

323 См. также James Hillman, "Some Early Background to Jung's Ideas: Notes on C.G. Jung's Medium by Stephanie Zumstein-Preiswerk", *Spring* (1976), pp. 123-36.

схожие структурные модели в самых разных системах мышления и верований. Исходя из этого, неразумно утверждать, что какое-либо одно течение, будь то религиозное, философское или научное, древнее, средневековое или современное, служит единственной теоретической или практической основой для техники активного воображения. Астрология представляла для Юнга огромную важность, и он, похоже, исследовал ее не только интеллектуально, но и путем активного воображения; это применение астрологии лежит в основе книги «Астрологический мир "Красной книги" Юнга». Но для Юнга астрология не была обособленной единицей. Наоборот, он осознавал сложные взаимосвязи между астрологией и алхимией, магией, ритуалом, символом, индивидуальной психологической трансформацией и коллективными сдвигами в религиозном восприятии, и эти взаимосвязи интересовали его на протяжении всей жизни.

Кроме того, Шаре отметил философские дискуссии Канта о воображении как важный элемент попыток Юнга примирить спиритические явления с наукой.³²⁴ Можно привести убедительные аргументы в пользу связи между активным воображением и иудейской каббалистической каваной, формой медитации, направленной на трансформации как внутренние, так и в инфраструктуре Божества.³²⁵ И, учитывая количество работ по практической магии в библиотеке Юнга – древних, средневековых и современных – можно привести убедительные аргументы в пользу экспериментов Юнга с ритуальной магией как психологической техникой, побуждающей сознание к измененным состояниям.³²⁶ Также в связи с активным воображением необходимо рассматривать христианский бэкграунд Юнга; различные христианские теургические ритуалы – особенно вид намеренных измененных состояний, разработанный в восточном монашестве

324 См. Michael Thompson, "Roots and Role of Imagination in Kant" (неопубликованная диссертация на соискание ученой степени доктора философии, University of South Florida, 2009); Janet Kaylo, "Imagination and the Mundus Imaginalis", Spring 77 (2007), pp. 107-24.

325 Юнг делал многочисленные отсылки к Каббале в "Собрании сочинений", а также приобрел ряд каббалистических работ для своей библиотеки, в том числе Christian Knorr von Rosenroth, "Kabbala denudata" (Sulzbach/Frankfurt: Abraham von Lichtenenthal, 1677-84); Christian D. Ginzburg, "The Kabbalah" (London: Longmans, Green, 1863); A.E. Waite, "The Holy Kabbalah" (London: Williams & Norgate, 1929); Ernst Muller (ed. and trans.), "Der Zohar" (Vienna: Heinrich Glanz, 1932); Harry Sperling and Maurice Simon (ed. and trans.), "The Zohar" (London: Soncino Press, 1949).

326 См. обсуждение и ссылки на коллекцию работ Юнга по магии в главе 4.

уже в четвертом веке нашей эры – также могли стать важными элементами техники Юнга.³²⁷ Эти ритуалы были в значительной степени заимствованы из неоплатонических практик, которые более подробно рассматриваются ниже, и они использовались христианским философом начала шестого века Дионисием Ареопагитом («Псевдо-Дионисием»), с работами которого Юнг познакомился к 1921 году.³²⁸ На семинаре, проведенном в 1939 году, Юнг прямо назвал позднеантичных христианских мистиков предками техники активного воображения, поскольку они использовали направленную фантазию для достижения духовной трансформации.³²⁹

«Духовные упражнения» священника-иезуита XVI века Игнатия Лойолы, которые Юнг отнес к той же категории, были достаточно интересны, чтобы побудить Юнга прочитать целый цикл лекций о них в Цюрихской Высшей технической школе в 1939 году.³³⁰ Согласно Лойоле, человек должен научиться «видеть глазами воображения длину, ширину и глубину ада» и реагировать на эти видения всеми органами чувств.³³¹ Лойола – один из самых важных христианских источников, которые Юнг использовал для своих идей об активном воображении. Также Юнг установил прямую связь между *exercitia spiritualia* Лойолы и неоплатоническими теориями воображаемого мира, предложенными

327 Об этой традиции христианской теургии см. Gregory of Nyssa, "On the Soul and Resurrection", trans. Catherine P. Roth (Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1993); Basil of Caesarea, "Hexaetneron", trans. Blomfield Jackson (Amazon CreateSpace, 2014); John F. Callahan, "Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology", *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958). Юнг был знаком и с Григорием, и с Василием, и ссылается на них в различных томах «Собрания сочинений».

328 Юнг много раз ссылался на Дионисия в «Собрании сочинений»; см., например, Jung, CW 6, §62. О теургии Дионисия см. Gregory Shaw, "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite", *Journal of Early Christian Studies* 7:4 (1999), pp. 573-99; Sarah Klitenic Wear and John M. Dillon, "Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition" (Farnham: Ashgate, 2007). Издание Юнга на немецком: Max Remmerich (trans.), „Was mir das Jenseits mitteilte“ (Diessen: C. Hubers Verlag, Diessen vor Munchen, 1928).

329 Jung, "Modern Psychology", Vol. 3-4, p. 154. Эта транскрипция лекций Юнга в Швейцарской высшей технической школе Цюриха была опубликована в частном порядке и никогда не редактировалась самим Юнгом. В настоящее время фонд "Philemon Foundation" готовит новое отредактированное издание лекций Швейцарской высшей технической школы; см. <http://www.philemon-foundation.org/forthcoming/eth_lectures>.

330 Jung, "Exercitia spiritualia of St. Ignatius of Loyola", в *Modern Psychology*, Vol. 3-4, pp. 153-57. Впервые эта лекция была прочитана в 1939 году. См. также Ken L. Becker, "Unlikely Companions" (Leominster: Gracewing/Inigo, 2001); Dan Merkur, "Crucified with Christ" (Albany: SUNY Press, 2007), pp. 47-68.

331 St. Ignatius of Loyola, "The Spiritual Exercises", в *Personal Writings*, trans. J. Munitiz and P. Endean (London: Penguin, 1996), p. 298, цитируется Шамдасани в Jung, "Liber Novus", p. 200, n. 62.

Плотином, Ямвлихом, Порфирием и Проклом.³³² Он называл *exercitia* Лойолы «особой техникой»:

*Это опыт трансформации, вызываемый техническими средствами... Эти упражнения представляют собой специальные техники, заранее прописанные и предназначенные для достижения определенного психического эффекта или, по крайней мере, для его стимуляции... Таким образом, это технические процедуры, в полном смысле этого слова; усовершенствование исконно естественных процессов трансформации.*³³³

Это описание следует за утверждением о «магических процедурах» как схожей, технически спровоцированной форме психо-духовной трансформации: «Обряд используется с четкой целью осуществления трансформации».³³⁴ Очевидно, религия и магия, по мнению Юнга, не были столь уж отличны друг от друга, как это предполагали те ученые его времени, которые находились под влиянием взгляда Фрезера на магию как на примитивную форму религии, которая «совершает ошибку, полагая, что вещи, похожие друг на друга, являются одним и тем же».³³⁵ Вид магии, который интересовал Юнга, не был связан с материальной выгодой и не основывался на «ошибочных» аналогиях. Используя символы, он стремился к трансформации личности через непосредственное переживание архетипических доминант, лежащих в основе сознательной жизни – современная психологическая терминология для того, что раньше понималось как *unio mystica*. Описывая активное воображение в более прозаических терминах перед членами “Society for Psychical Research” – «Общества психических исследований» (ОПИ) – в Лондоне в 1919 году, Юнг назвал его «средством для приведения бессознательного содержания в сознание».³³⁶ В этой публичной обстановке Юнг не был готов дать

332 Jung, “Modern Psychology”, Vol. 3-4, pp. 178-79.

333 Jung, CW 9, §232.

334 Jung, CW 9i, §231

335 James Frazer, “The Golden Bough” (New York: Macmillan, 1922), 3:1-2.

336 Юнг, CW 8, 599. Статья, в которой содержится это определение, «Психологические основы веры в духов», была первоначально переведена Бейнсами с немецкой рукописи Юнга и впервые опубликована в “Proceedings of the Society for Psychical Research” 31 (1920). И Фрейд, и Юнг были членами ОПИ.

какой-либо намек на его религиозное и магическое значение в более ранних источниках или, если на то пошло, в его собственных частных исследованиях, хотя, когда он представил свой доклад в ОПИ, работа над «Красной книгой» была уже в самом разгаре.

В то время Юнг был не единственным исследователем, пересекавшим границу пограничных областей. В конце девятнадцатого и начале двадцатого веков многие психологи экспериментировали с разнообразными нетрадиционными психотерапевтическими техниками, такими как автоматическое письмо, созерцание кристаллов и постгипнотическое внушение, пытаясь лучше понять природу и динамику бессознательного.³³⁷ Сам Юнг, судя по его описаниям кристалла Илии в «Красной книге», явно опробовал на себе работу с кристаллами (также известную как «скраинг»)³³⁸. Среди исследователей, изучавших эти туманные направления, были Уильям Джеймс (1842-1910), чьи работы, похоже, произвели на Юнга сильное впечатление; Герберт Зильберер (1882-1923), чью книгу о символизме алхимии Юнг считал «связующим звеном» между аналитической психологией и греческой философией; и Ф.У.Г. Майерс (1843-1901), поэт, классик, филолог и член-основатель «Общества психических исследований», который использовал автоматическое письмо как средство исследования бессознательного, и которого Юнг цитировал в своей диссертации о спиритических явлениях.³³⁹

Эта склонность к смешению оккультного и психологического была популярна в Британии, в том числе благодаря неприметному обмену между некоторыми психотерапевтами и различными эзотерическими

337 См. комментарии Шамдасани в "Liber Novus", с. 196. О созерцании кристаллов в начале двадцатого века см. Sepharial, "How to Read the Crystal" (London: Foulsham, 1922); Theodore Besterman, "Crystal-Gazing" (London: Rider, 1924), p. 160. См. также Greene, "Magi and Maggidim", pp. 177-81.

338 См. например Jung, "Liber Novus", pp. 239, 248, 252.

339 Среди многочисленных ссылок Юнга на книгу Джеймса «Разновидности религиозного опыта» ("The Varieties of Religious Experience", London: Longmans, Green, 1902), см. Jung, CW 5, §§18-19; Jung, CW 6, §§506-509, 864-66; Jung, CW 18, §1144. О Майерсе см. William James, "Frederic Myers's Service to Psychology", *Popular Science Monthly* (August 1901), pp. 380-89. О Зильберере см. письмо К.Г.Юнга к Эриху Нойманну от 22 декабря, 1935 года в "C.G. Jung Letters", 1:206; Herbert Silberer, "Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts" (New York: Dover, 1917). О работе Майерса см. F.H.W. Myers, "Human Personality and Its Survival of Death" (London: Longmans, 1903). Об интересе Майерса к «автоматическому письму» см. Ann Casement, "Carl Gustav Jung" (London: Sage, 2001), pp. 46-47. Юнг цитирует эссе Майерса «Автоматическое письмо», опубликованное в 1895 году, в CW 1, §91.

течениями, такими как «Теософское общество» и «Герметический орден Золотой Зари».³⁴⁰ Например, недолго просуществовавшая, но чрезвычайно влиятельная «Медико-психологическая клиника» предложила первое, хотя и неофициальное, психоаналитическое обучение в Великобритании, но ее практики постоянно занимались спиритизмом и автоматическим письмом наряду с более ортодоксальными методами психотерапии.³⁴¹ Юнг был в курсе всех этих исследований, проводимых в рамках его собственной профессии, и с удовольствием пользовался ими.³⁴² С морфологической точки зрения, в источниках активного воображения Юнга прослеживается одна узнаваемая тема, выраженная через многочисленные культурные адаптации, но обладающая структурной целостностью. Эта тема основывается на идее, что человеческое воображение, развитое и натренированное должным образом, может обеспечить способ перехода из одного измерения сознания – понимаемого в психологических терминах как эго-сознание – в другое, более таинственное измерение, называемое «бессознательным» и переживаемое человеком как навязчивое, пугающее, а временами нуминозное, трансформационное и даже неотличимое от божества.

Роберт Кугельман, рецензировавший «Красную книгу» вскоре после ее публикации, назвал эту работу «визионерской» и предположил, что ее корни лежат в традициях немецкого романтизма начала девятнадцатого века.³⁴³ Ваутер Я. Ханegraaff, пишущий о духовности Нью Эйдж, также считает немецкий романтизм основным источником идей Юнга о воображении.³⁴⁴ Важность писателей-романтиков, а особенно Гёте, для

340 Общие сведения об истоках современной динамической психиатрии и психологии см. в Henri Ellenberger, "The Discovery of the Unconscious" (New York: Basic Books, 1970), pp. 53-109. Об оккультных предшественниках психоанализа в конце девятнадцатого века см. в James Webb, "The Occult Establishment" (London: Richard Drew, 1981), pp. 347-81.

341 О медико-психологической клинике см. Suzanne Raitt, "Early British Psychoanalysis and the Medico-Psychological Clinic", *History Workshop Journal* 58 (2004), pp. 63-85; Philippa Martindale, "Against All Hushing Up and Stamping Down", *Psychoanalysis and History* 6:2 (2004), pp. 177-200.

342 См. Swan, "C.G. Jung's Psychotherapeutic Technique of Active Imagination".

343 Robert Kugelman, "Review of the Red Book", *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 47:1 (2011), pp. 101-4, p. 101.

344 Wouter J. Hanegraaff, "Romanticism and the Esoteric Connection", в van den Broek and Hanegraaff (eds.), "Gnosis and Hermeticism", pp. 237-68. Аналогичную точку зрения аналитического психолога см. в Gilbert Durand, "Exploration of the Imaginal", в Sells (ed.), "Working with Images", pp. 53-68

работы Юнга неоспорима. Но немецкий романтизм появился на свет не в результате какого-то культурного спонтанного порождения. Он сам был преемником тех же более древних философских и религиозных течений – гностического, герметического, неоплатонического, каббалистического, – которые Юнг использовал непосредственно в своей работе.³⁴⁵ Если Юнг отождествлял себя с определенными романтическими идеями, это может быть отчасти связано с тем, что он распознал следы более древних течений в работах Гёте, Новалиса и других авторов романтического направления.

Юнг настаивал на том, что психическая энергия, или либидо, «не может проявляться в сознании иначе, как в форме образов».³⁴⁶ Это дает современное научное понимание таких образов: они представляют собой продукты более глубоких уровней бессознательной психики, возникающие либо спонтанно во снах и видениях, либо в результате сознательной инвокации, и они придают форму психическим реалиям, которые иначе передать невозможно. Эту точку зрения также пропагандировали современные Юнгу британские оккультисты, такие как Дион Форчун (1890-1946), которая до вступления в «Орден Золотой Зари» работала в Медико-психологической клинике в Лондоне:

*Не прошедший обучение человек, когда он внутренним взором видит эльфов, архангелов и элементариев, думает, что у него развиваются парапсихологические способности. Обученный человек понимает, что он использует технику воображения, чтобы облечь в видимую форму нематериальные вещи, которые иначе остались бы незаметными для его сознания.*³⁴⁷

Именно определение природы этих «неосознанных вещей» стало источником самых серьезных споров по поводу идей Юнга о бессознательном. Форчун почерпнула многие из своих концепций у самого Юнга, а также из фрейдистского и кейнзианского подходов, предлагаемых для изучения в Медико-психологической клинике.

³⁴⁵ Об этих истоках немецкого романтизма см. в Ernst Benz, "The Mystical Sources of German Romantic Philosophy", trans. Blair R. Reynolds and Eunice M. Paul (Eugene, OR: Pickwick, 1983)

³⁴⁶ Jung, CW 6, §722.

³⁴⁷ Dion Fortune, "Types of Mind Working", в Dion Fortune and Gareth Knight, "An Introduction to Ritual Magic" (Loughborough: Thoeth, 1997), pp. 32-39, на стр. 22.

Она использовала модели Юнга, чтобы подкрепить свою веру в то, что оккультизм и аналитическая психология – взаимодополняющие способы исследования невидимых сфер.³⁴⁸ Но оккультисты, такие как Форчун, как и Юнг, были знакомы с более ранними источниками, включая Лойолу и Ямвлиха.³⁴⁹ Практика «видения внутренним взором» возникла задолго до психотерапевтических экспериментов Шарко, Джанета, Джеймса, Майерса и Зильберера, и она представляет собой важный аспект алхимических и каббалистических теургических техник средневекового и раннего современного периодов, а также одну из центральных тем позднеантичной гностической, герметической, иудейской и неоплатонической литературы.³⁵⁰ Хотя выводы Юнга об активном воображении являются психологическими, они часто, хоть и неявно, приписывают коллективному бессознательному качества божественности, отражая панентеистическое толкование символов как сложных сетей ассоциаций, которые превосходят воспринимаемые противоположности и парадоксальным образом связывают их в единый и очевидный отдельный образ, объект, слово, число или глиф, внутреннее и внешнее, материальное и психическое, в рамках *unus mundus* или единого космоса, который Платон в четвертом веке до нашей эры назвал Душой Мира.³⁵¹

348 Об адаптации Форчун юнгианских моделей см. Greene, "Magi and Maggidim", pp. 283-363.

349 Ссылки Форчун на Ямвлиха и ее собственное сопоставление этого неоплатоника с Лойолой см. в Dion Fortune, "The Goat-Foot God" (London: Norgate, 1936), p. 49. Форчун написала свой роман в 1936 году, за три года до того, как Юнг описал учения Лойолы в CW 9i.

350 О практике в различных позднеантичных течениях см. Dan Merkur, "Gnosis" (Albany: SUNY Press, 1993); Gregory Shaw, "Theurgy and the Soul" (University Park: Penn State University Press, 1971); Dan Merkur, "Stages of Ascension in Hermetic Rebirth", *Esotérica 1* (1999), pp. 79-96; Rebecca Macy Lesses, "Ritual Practices to Gain Power" (Harrisburg, PA: Trinity Press, 1998).

351 О Душе Мира см. Платон, «Тимей», Proclus, "Commentary on Plato's Timaeus", trans. Dirk Baltzly (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), Book 3.

SUMPATHEIA, SUNTHEMATA, И SUMBOLA

Юнг поощрял своих пациентов рисовать образы, которые возникали в результате их работы с воображением, и в «Собрании сочинений» приведено множество примеров того, насколько эффективными могут быть эти творческие усилия для облегчения процесса психологической интеграции.³⁵² Иногда Юнг предлагал для обсуждения свои собственные рисунки под видом работ, выполненных пациентами.³⁵³ Эта практика рисования визуальных результатов работы бессознательного поощряется многими юнгианскими аналитиками, но она также распространилась и в других динамических психологиях, особенно в тех, которые занимаются трансперсональными темами, и служит основой для некоторых форм арт-терапии.³⁵⁴ Колоссальная детализация и тщательность, с которой Юнг создавал рисунки для «Красной книги», свидетельствует о том, насколько важно для него было придать конкретную форму образам, возникающим в результате его внутренних исследований, включая те, которые он связывал с астрологическими символами. Странно, что воплощенный образ, достаточно полно раскрытый в многочисленных работах аналитических психологов в качестве терапевтического инструмента, не был должным образом исследован с точки зрения его истории и значимости в теургической практике.

Юнг предположил, что, обеспечив контейнер для архетипических сил, человек может избавиться от зачастую ужасающего опыта наводнения коллективного бессознательного, приводящего к психозу.³⁵⁵

352 См. материал о «мисс Миллер» в Jung, "Psychology of the Unconscious"; последовательность нарисованных образов в Jung, CW 12; визуальный материал в Jung, CW 9i; и материал кейса в Jung, CW 18, §1-415.

353 См., например, описание образа анимы, приписываемого «серии сновидений», якобы переданных анонимным пациентом в книге Юнга и Кереньи "Essays on a Science of Mythology", р. 176. «Сон 11» на самом деле представляет собой рисунок Юнга из «Красной книги». См. также примечание 434 Сону Шамдасани в Юнг, "Liber Novus", с. 274 (Касталия, 2020 г.).

354 См. Liesl Silverstone, "Art Therapy Exercises" (London: Jessica Kingsley, 2009); Joy Schaverien, "The Revealing Image" (London: Jessica Kingsley, 2009).

355 Среди многочисленных ссылок Юнга на психоз как на наводнение бессознательным, см. Jung, CW 18, §1159.

Такое наводнение, похоже, беспокоило Юнга в период между 1913 и 1917 годами, когда он переживал неконтролируемые видения и верил, что его дом «кишит» духами мертвых. Обеспечив визуальный контейнер для того, что он считал вторжением архетипической сферы, он смог добиться достаточно стабильной внешней жизни и сохранить свою психотерапевтическую практику. Традиции теургии поздней античности не только дали Юнгу достаточно материала для утоления жажды философской структуры, в которую можно было бы встроить его психологические озарения; они также предоставили четкие инструкции как избежать дезинтеграции личности, которая может сопутствовать конфронтации с божественным. Неоплатонические теургии, такие как Ямвлих, красноречиво излагали причины и методы создания символических носителей для богов, и столь же красноречиво предупреждали об ужасающих последствиях, когда смертный испытывает «одержимость» божеством без защиты соответствующей *symbola*.³⁵⁶

Центральное место в развитии Юнгом активного воображения занимает его понимание символов, которое радикально отличается от того подхода, которому в настоящее время отдают предпочтение в научных кругах. В наши дни в области антропологии и социологии символы понимаются как человеческие конструкции, уместные только в определенном культурном контексте.³⁵⁷ Например, Мэри Лекрон Фостер, отражая функциональную перспективу многих культурных антропологов, утверждает, что символ – «это любая единица, которая имеет социально значимое содержание».³⁵⁸ Таким образом, значение, передаваемое символами, существует только в согласованных умах представителей данной культуры; символы не содержат никакого онтически присущего им значения, но представляют собой конструкции, которые служат связующим клеем для обществ и их обычаев. Потенциал символа в конкретной культуре, по мнению Лекрон, определяется его

356 См. Ямвлих, «О египетских мистериях», III.4-8. Позднеантичную еврейскую версию опасностей, связанных с небесными видениями, см. в «Книге Еноха» – свод позднеантичных еврейских текстов, который Юнг приобрел для своей библиотеки.

357 Обзор современных теорий символизма см. в Dan Sperber, "Rethinking Symbolism", trans. Alice L. Morton (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

358 Mary LeCron Foster, "Symbolism: The Foundation of Culture", в Tim Ingold (ed.), "The Companion Encyclopedia of Anthropology" (London: Routledge, 1994), pp. 366-95, p. 366.

«потенциалом использования», как, например, у логотипа компании или бытового продукта. Чем шире и полезнее применение, тем мощнее символ:

Символизм сформировался и развивался в человеческой культуре благодаря растущему признанию и социальному использованию абстрактных подобий между объектами и событиями, разделенными во времени и пространстве.³⁵⁹

Мнение Юнга о том, что символ «поднимается из глубин самости как слово силы», похоже, напротив, было почерпнуто из более древних источников, а также из его собственного непосредственного опыта.³⁶⁰ Влияние немецкого романтизма на идеи Юнга о символах рассматривалось рядом ученых: авторы XIX века, такие как Иоганн Готфрид Гердер (1744-1803) и Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг (1775-1854), обычно упоминаются как источники веры Юнга в то, что символы и сопровождающие их мифические нарративы отражают онтическую реальность, независимую от людей, которую формулируют символы.³⁶¹ Но, похоже, Юнг также напрямую заимствовал неоплатонические теории о природе символов.³⁶² Этот взгляд на символы как на видимое выражение невидимой реальности основывается на идее *συμπάθεια* (*sumpatheia*) или «гармонии», которую впервые обозначил стойко-платонический философ Посидоний из Апамеи (135-151 гг. до н.э.). *Sumpatheia* выражает близость всех частей космоса друг к другу и к органическому целому, что приводит к взаимозависимости по «цепочкам» соответствий, действующих на разных уровнях реальности. Как сказал Ямвлих, заимствуя из «Тимея» Платона: «Вселенная – это единое живое существо».³⁶³

Sumpatheia служит философским обоснованием неоплатонического понимания астрологии и акцентирования на ней, поскольку планеты, как небесные символы в цепи взаимосвязанных космических эманаций, изначально присущи своим соответствиям как в земной реальности,

359 Foster, "Symbolism", p. 370.

360 Jung, "Liber Novus", p. 311.

361 См. Alexander Altmann, "Myth and Symbol", *Philosophy* 20:76 (1945), pp. 162-71.

362 О неоплатоническом понимании символов см. Struck, "Birth of the Symbol", pp. 204 – 53, Shaw, "Theurgy and the Soul".

363 Ямвлих, «О египетских мистериях», 4:12. См. Платон, «Тимей», 30a-c.

так и в человеческой душе, а также зеркально отражаются этими эманациями. Так, «Лунная цепочка», в понимании Прокла, начинается с лунных божеств Афины, Артемиды и Гекаты, выражающих конкретную эманацию Единого. Цепочка продолжается вниз через «Луну-душу» к физической Луне на небесах, металлу серебру, драгоценному камню селениту, растительной силе природы и к рыбе, известной как «рыба-луна».³⁶⁴ Хотя Прокл не рассматривал различные измерения человеческого тела и психики как относящиеся к этим цепочкам, такие ассоциации появляются в других античных источниках, особенно в идее мелотезии, когда каждый орган тела ассоциируется с определенной планетой или зодиакальным знаком (см. иллюстрацию 1),³⁶⁵ а также в стихийных и планетарных «гуморах» Галена. Подобные определенные символические цепочки обильно используются в изображениях и в тексте «Красной книги».

Эта взаимосвязь различных уровней и измерений космоса также позволяет нам понять астральную судьбу. Взаимодействие каждой части (или «причины») с каждой другой частью приводит к цепочке причинно-следственных связей, называемой Геймармене – стоическим термином для обозначения судьбы,³⁶⁶ красноречиво описанным специалистом по античной философии Гилбертом Мюрреем в 1912 году:

*Геймармене, по меткому выражению Зенона [основателя стоицизма], подобна тонкой нити, пронизывающей все бытие – следует помнить что мир был для стоиков живым существом – подобно невидимой нити жизни, которая через наследование передается от поколения к поколению живых видов и сохраняет тип живым; она пронизывает, являясь причиной, вечной причиной, как бесконечно малого, так и бесконечного.*³⁶⁷

364 См. схему «Цепи Луны» Прокла в Struck, "Birth of the Symbol", стр. 230, и его обсуждение на стр. 230-32.

365 О мелотезии в античности см. Mladen Popovic, "Reading the Human Body" (Leiden: Brill, 2007); Roelof van den Broek, "Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity" (Leiden: Brill, 1996), pp. 67-85.

366 Подробнее о Геймармене и понимании Юнгом астральной судьбы см. главу 4.

367 Gilbert Murray, "Four Stages of Greek Religion" (Oxford: Oxford University Press, 1912), 115. Зенон из Китиона (ок. 334-262 все) был основателем стоической философской школы.

Причины в стоической философии – это не причины в современном понимании «инструментальной причинности»,³⁶⁸ когда событие А заставляет произойти событие В, а езда со скоростью 60 миль в час в зоне 30 миль в час «вызывает» вспышку камеры контроля скорости и неизбежную участь заплатить большой штраф. Стоическая «причина» – это «тело», а не событие, и причины действуют друг на друга. Стоическая Геймармене это не последовательность событий, вызывающих другие события, это, скорее, «одновременное и взаимное взаимодействие» между различными компонентами и уровнями реальности. Другими словами, причина – это динамические отношения, которые порождают другие динамические отношения.³⁶⁹ Юнг, похоже, воспользовался этой древней идеей, когда сравнивал природу человеческих отношений с алхимической работой: «Встреча двух личностей напоминает смешение двух различных химических веществ: если они вступают в соединение, то оба изменяются».³⁷⁰

Посидоний описывал души отдельных людей как «части» (απόσπασμα) или «семена» (σπέρματα) «разумного огненного дыхания» космоса (πνεύμα νοερον και πυρωδες), сродни платоновской Душе Мира.³⁷¹ Согласно Посидонию, между всеми частями этого материального божества или божественной материи существуют гармонии, а Юнг позже использовал термин «психоид», обозначая «объективную психику» или «коллективное бессознательное» как физическое и психическое.³⁷² Таким образом, человеческая душа состоит из того же материала, что и божественная, и теургия обязана своей эффективностью именно этой общей субстанции. Человеческие души не только представляют собой «частицы» или «искры» Души Мира; боги вложили свои метки или «пароли» (συνθέματα = sunthematata) во все сущее, и в этом заключено неоплатоническое понимание символа (συμβολον = symbolon).

368 Об «инструментальной причинности» см. Wouter J. Hanegraaff, "How Magic Survived the Disenchantment of the World", *Religion* 33 (2003), pp. 357-80.

369 Peter Struck, "A World Full of Signs", в Patrick Curry and Angela Voss (eds.), "Seeing with Different Eyes" (Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2008), pp. 3-20, на стр. 12.

370 Jung, CW 16, §163.

371 См. L.G. Kidd (trans.), "Poseidonius" (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

372 Рассуждения Юнга о «психоидной» природе коллективного бессознательного см. в Jung, CW 8, §§419-20; Jung, CW 14, §788; Jung, CW 10, §§851-52.

Ямвлих и Прокл использовали термины “*symbolon*” и “*sunthema*” как взаимозаменяемые для описания «вместилищ» или «токенов» в материальной реальности, через которые можно связаться с богами. *Symbolon* действует на основе естественных гармоний между божеством и проявленным миром. Это не человеческая социальная конструкция, но скорее выражение невыразимой божественности в проявленной реальности. Для этих философов, как и для Юнга, истинные символы не создаются людьми как социальные конструкты, а обнаруживаются ими, поскольку они воплощают божественность – или, в терминологии Юнга, сферу архетипов – в мире в форме образов. Как позже выразится Юнг: «Мифы ... состоят из символов, которые не были придуманы, но свершились».³⁷³ Символы, по мнению Юнга, также представляют собой врата; они одновременно воплощают и облегчают проход в лиминальную зону, через которую можно перейти из одного измерения реальности в другое.

*Если принять символ, то будто бы открывается дверь, ведущая в новую комнату, о существовании которой человек раньше не знал. Но если не принять символ, то это будто бы человек беспечно прошел мимо этой двери, и поскольку это была единственная дверь, ведущая во внутренние покои, он должен снова выйти на улицу, подвергаясь воздействию всего внешнего... Спасение – это длинная дорога, ведущая через множество врат. Эти врата – символы.*³⁷⁴

Поэт Уильям Батлер Йейтс (1865-1939), член «Ордена Золотой Зари» и астролог, сформулировал это схожим образом:

*Символы и формулы – это силы, которые действуют сами по себе и не обращают особого внимания на наши намерения ... Они действительно представляют собой олицетворяющих духов, которых лучше называть Вратами и Хранителями Врат, потому что благодаря своей драматической силе они доводят нашу душу до кризиса.*³⁷⁵

³⁷³ Jung, CW 18, §568.

³⁷⁴ Jung, “Liber Novus”, pp. 136-37

³⁷⁵ William Butler Yeats, “Letter to Florence Farr”, цитируется в Kathleen Raine, “Yeats, the Tarot, and the Golden Dawn” (Dublin: Dolmen Press, 1972), p. 44. Юнг приобрел экземпляр кваиастрологической работы Йейтса по автоматическому письму, “A Vision: An Explanation of Life Founded upon the Writings of Giraldus and upon Certain Doctrines Attributed to Eusta Ben Luka” (Private Publication, 1925; repr. New York: Macmillan, 1939). Было выпущено всего 600 экземпляров этого лимитированного издания.

Само слово *symbolon* происходит от συμβάλλειν (*sumballein*), что означает «соединять вместе». Таким образом, символ выражает два аспекта: он функционирует как видимая половина целого объекта и является воспринимаемой сущностью, намекающей на ранее существовавшую неосязаемую сущность, выражением которой является символ. В древнегреческой предсказательной практике термин *symbolon* также означал встречу, знакомство или «столкновение» с чем-то.³⁷⁶ Прокл использовал термин *symbolon* для описания особого рода отношений между видимым объектом (планетой, растением, цветком, металлом или драгоценным камнем) и невидимой реальностью. Божественные силы «проявляются, скрывая себя в форме перед нами, наделенными формой»,³⁷⁷ и эти формы представляют собой символы, которые одновременно и скрывают, и демонстрируют. Следовательно, физическое Солнце и физические планеты – это формы, которые одновременно скрывают и проявляют небесные божества: Солнце скрывает и проявляет Аполлона и Гелиоса, а Луна скрывает и проявляет Афину, Артемиду и Гекату.

В «Собрании сочинений» Юнг предложил множество определений символа, обычно предпочитая онтологически нейтральный контекст.³⁷⁸ Но он также называл символы «бого-образами».³⁷⁹ В «Красной книге» он изложил точку зрения, очень схожую с точкой зрения Прокла:

*Солнце и Луна, то есть их символы, представляют собой Богов. Есть еще другие Боги; их символы – планеты.*³⁸⁰

Эффект от пересказа определенных видов мифов, согласно Проклу, схож с эффектом религиозного или магического ритуала. Миф сам по себе есть символ, и каждый символ воплощает в себе мифический нарратив. Символ и симпатия – взаимодополняющие понятия; только в том случае символы становятся возможными, когда симпатия соединяет невидимое и видимое.

376 См. Struck, "Birth of the Symbol", pp. 90-94.

377 Proclus, "On the Sacred Art", trans. Stephen Ronan (Chthonios Books, 1998), <<http://www.esotericism.co.uk/proclus-sacred.htm>>, 150.

378 См. например Jung, CW 6, §817; Jung, CW 8, §88.

379 Jung, CW 6, §202.

380 Jung, "Liber Novus", p. 371.

*Есть между всеми вещами симпатия, производное существует в первичном, первичное отражается в производном... Есть... мифы, обращающиеся к более вдохновенному состоянию души и объединяющие низшее с высшим посредством одного лишь подобия, и придающие наибольшее значение той универсальной симпатии, которая объединяет следствия с причинами, порождающими их.*³⁸¹

Для Прокла символ – это одновременно образ и воплощение бога или даймона, и по своей природе он обладает силой пробуждать связь между человеческим и божественным:

*Тем немногим, чей разум пробудился, они [мифы Платона] открывают гармонию и доказывают посредством священного искусства [теургии], что сила, которой они обладают, имеет общую природу с богами. Ибо боги, услышав такие символы, ликуют и с готовностью внимают тем, кто к ним обращается; они также показывают свой особый характер через эти знаки [sunthemata], потому что они принадлежат им, подходят им и наиболее им знакомы.*³⁸²

Эта перспектива настолько близка к пониманию Юнгом силы символов, что невозможно игнорировать неоплатоническую теургию как один из основных вкладов в эту наиболее фундаментальную из его идей. Неясно, когда именно Юнг познакомился с «Египетскими мистериями» Ямвлиха, поскольку он не цитировал этого неоплатоника в «Психологии бессознательного» как Плотина и Прокла. Но есть несколько отылок к Ямвлиху в “*Poimandres*” Райценштайна, а также в его „*Die hellenistische Mysterienreligionen*“, на которые Юнг ссыался в 1912 году. Райценштайн был убежден, что основой для теургии Ямвлиха послужили герметические трактаты, а не древнеегипетские религиозные практики.³⁸³ Мид, ссылаясь на комментарии Рейценштайна, вторит этому убеждению и предлагает свой собственный перевод разделов «Египетских мистерий» в книге «Трижды величайший Гермес», опубликованной в 1906 году, заявляя, что Ямвлих

381 Proclus, “The Elements of Theology”, 83:26-84.12.

382 Proclus, “The Elements of Theology”, 83:12-22.

383 См Reitzenstein, “*Poimandres*” (Leipzig: Teubner, 1904), p. 108; Reitzenstein, “Hellenistic Mystery-Religions”, trans. John E. Steely (Pittsburgh, PA: Pickwick Press, 1978), pp. 100 n 72, 104 n. 96, 383.

представляет исключительную важность, ибо именно он установил сознательный контакт между Поздней платонической школой, ранее возглавляемой чисто философски настроенными Аммонием, Плотинем и Порфирием, и теми центрами гнозиса, в которые он был посвящен.³⁸⁴

Было бы удивительно, если бы Юнг не заметил этих ссылок, тем более что они связывают теургические практики Ямвлиха с герметическими текстами, которыми Юнг уже занимался во время работы над «Красной книгой». Более вероятно, что к 1912 году он уже приобрел, по крайней мере, одно из своих изданий «О египетских мистериях», хотя неясно, почему он не ссылается на него – вероятно, потому что, в отличие от Плотина, Ямвлих – несмотря на старания Фичино «реабилитировать» его в период Возрождения – считался учеными начала двадцатого века не философом, а приверженцем магии и прорицания.³⁸⁵ Однако даже Плотин, хотя Мид и назвал его «настроенным чисто философски», не гнушался теургии для достижения непосредственного познания божественного. Плотин, однако, предпочитал использовать термин «созерцание», определяя его результат как «видение», вызванное «объектом созерцания» (другими словами, символом), и предполагал, что платоновские «Идеальные Формы» – или то, что Юнг позже назвал архетипами – можно испытать посредством таких видений:

*Все формы Подлинного Бытия проистекают из видения и являются видением. Все, что проистекает из каждого Подлинного Бытия в их видении, является объектом видения ... Все, что возникает из видения, существует для того, чтобы произвести Идеальную Форму, то есть свежий объект видения, так что все они, как образы породивших их принципов, производят объекты видения, Идеальные Формы.*³⁸⁶

384 Mead, "Titrice-Greatest Hermes", 111:285. В 1879 году Мид опубликовал длинную статью о неоплатониках, включая Ямвлиха: G.R.S. Mead, "The Lives of the Later Platonists", *Lucifer* 18 (март-август 1896), pp. 185-200, 288-302, 368-80, 456-69; *Lucifer* 19 (сентябрь 1896 – февраль 1897), pp. 16-32, 103-13, 186-95. См. также G.R.S. Mead, "Hermes the Thrice-Greatest According to Iamblichus an Initiate of the Egyptian Wisdom", *The Theosophical Review* 25 (сентябрь 1899 – февраль 1900), pp. 9-19. Учитывая то, как усердно Юнг знакомился с работами Миды, маловероятно, что он не знал об этих статьях.

385 См. John Dillon, "Iamblichus' Defence of Theurgy", *International Journal of the Platonic Tradition* 1 (2007), pp. 34-35; Shaw, "Theurgy and the Soul", p. 7.

386 Плотин, «Эннеады» III.8.7.

Хотя некоторые ученые считают, что писатели немецкого романтического движения продвинули в наше время идею о том, что символы выражают онтическую реальность, независимую от человеческой осознанности, Юнг обратился напрямую к неоплатоническим текстам и не полагался исключительно на их поздних романтических интерпретаторов. В этих текстах делался упор на независимую силу символа, который, согласно Ямвлиху, осуществляет свое трансформирующее влияние не через деятельность человека, а через самих богов.³⁸⁷

Тот, кто знаком с более поздней концепцией Юнга о «синхронистичности» – «акаузальном соединительном принципе», который таинственным образом объединяет внешне не связанные события с внутренними психическими событиями, – поймет, что эта идея основана на *sumpathia*, переименованной и избавленной от откровенно религиозных коннотаций. В своем письме к французскому астрологу Андре Барбо Юнг, отвечая на вопрос Барбо о *modus operandi* астрологических конфигураций, прямо указал на тождество между синхронистичностью и гармонией:

*Мне кажется, что речь идет, прежде всего, о параллелизме или «гармонии», которую я называю синхронистичностью».*³⁸⁸

Он переименовал «Душу Мира» в «коллективное бессознательное», а боги у него стали архетипами. Но идея о том, что все вещи во Вселенной тайно взаимосвязаны невидимыми цепями символических соответствий осталась неизменной, как и представление о том, что сами боги (или архетипы) поддаются динамическому взаимодействию с человеческим сознанием через свои «ключи», и даже желают его, взаимодействия, которое, по мнению Юнга, вело к какой-то неизвестной цели:

*Есть и другие процессы, которые несут в себе скрытый смысл, процессы, которые не просто происходят от чего-то, а стремятся стать чем-то, и поэтому представляют собой символы.*³⁸⁹

387 См. Ямвлих, «О египетских мистериях», 96: 13.97.9. См. также Shaw, "Theurgy and the Soul", p. 84.

388 Юнг, письмо к Андре Барбо, в "C.G. Jung Letters", Vol 2, p. 175.

389 Jung, CW 6, §822.



Иллюстрация 1. Пример мелотезии, из календаря Штегмюллера фон Визеништайга, 1443 г. Fürstliche Fürstenbergische Hofbibliothek, Donaueschingen, Cod. 494

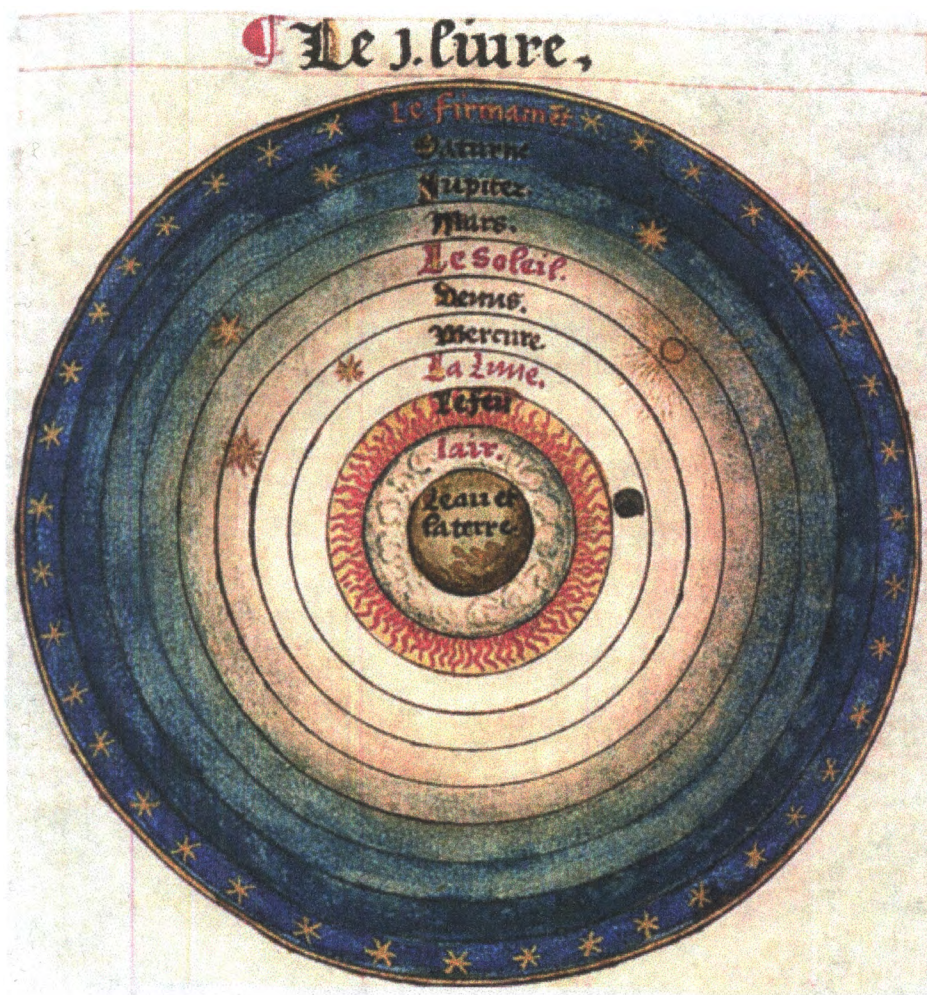


Иллюстрация 2. Аристотелевский космос, демонстрирующий планетарные сферы с тленным подлунным царством четырех элементов под Луной. Oronce Finé, *De mundi sphaera sive cosmographica* (Paris: Michael Vascosanus, 1549), Folio 8 verso, Houghton Library, Harvard University



Иллюстрация 3. Львиноголовое солнечное божество Хнубис или Хнумис, которое Юнг использовал в космологической картине под названием "Systema Munditotius". Intaglio, Kelsey 26118, Bonner 91, © Genevra Kornbluth



Иллюстрация 4. Фронтиспис к «Эону»: митраистский
львиноголовый бог Эон, Рим, второй-третий век н.э.,
Museo Gregorio Profano, Ватикан



Иллюстрация 5. *“The Way of What Is To Come”*³⁹⁰, в Jung, *“Liber Novus”*, р. 229, © 2007 Foundation of the Works of C.G. Jung, использовано с разрешения W.W. Norton & Co Inc.

³⁹⁰ «Путь того, кто грядет». – Прим. переводчицы.



FRONTISPICE.

Иллюстрация 6. Фронтиспис к книге Дюпюи «Происхождение всех культов» – Dupuis, «*Origines de tous les cultes*» (Paris: H. Agasse, 1795).

4

ПРИЗЫВ ДАЙМОНА

Совершенно не от формы нашего рождения к каждому приходит индивидуальный даимон, но у него было и более древнее начало, чем это ... Кто бы взял его вожатым для истребления судьбы, если он дарован только для ее исполнения? ... Даймона дает эманация звезд, сознаем мы это или нет.³⁹¹

Ямвлих

Я предпочитаю термин «бессознательное», зная, что с таким же успехом я мог бы говорить о «Бог» или «даймоне», если бы захотел выразиться на языке мифа... Я знаю, что «мана», «даймон» и «Бог» – это синонимы бессознательного... Творческий человек имеет мало власти над своей жизнью. Он не свободен. Он находится в плену у своего даимона и управляется им.³⁹²

К.Г. Юнг

³⁹¹ Ямвлих, «О египетских мистериях», IX:3.

³⁹² Jung, MDR., pp. 369, 391.

ЦЕПОЧКА ИЕРАТИЧЕСКОГО ПЛАТОНИЗМА

В период, когда Юнг работал над «Красной книгой», множество источников – астрология, спиритизм, скраинг, гипноз, немецкий романтизм и христианский мистицизм, а также щедрые порции “De anima” Аристотеля и «Тимея» Платона, гностические и герметические тексты,³⁹³ и экспериментальные изыскания коллег-психиатров Юнга – внесли существенный вклад в его постоянно углубляющиеся размышления об агентной и трансформирующей силе воображаемого мира. Как мы увидели, столь же сильное влияние оказали и неоплатоники, а также те работы, которые Джон Диллон назвал «подземным миром» платонизма: магические ритуалы «Халдейских оракулов» и так называемая «Литургия Митры».³⁹⁴ Эти работы поздней античности в различных переводах составляли важную часть личной библиотеки Юнга.³⁹⁵ Он даже потрудился приобрести редкое латинское первое издание «Египетских мистерий» Ямвлиха, переведенное с греческого Марсилио Фичино и опубликованное в Венеции в 1497 году,³⁹⁶ хотя

393 Об увлечении Юнга гностическими текстами см. главу 5.

394 John Dillon, “The Middle Platonists” (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997), pp. 384–96. Юнг приобрел английский перевод «Литургии Митры», выполненный Дж.Р.С. Мидом (G.R.S. Mead, “The Mysteries of Mithra” [London: Theosophical Publishing Society, 1907]) и «Халдейских оракулов» (G.R.S. Mead, “The Chaldean Oracles” [London: Theosophical Publishing Society, 1908]), а также немецкий перевод Альберхта Дитерихса, “Ein Mithrasliturgie” (Leipzig: Teubner, 1903) и обсуждение текста Францем Кюмоном, “Die Mysterien des Mithra” (Leipzig: Teubner, 1903). Юнг ссылается на все эти тексты в книге «Психология бессознательного». Более поздние переводы и комментарии на английском языке см. Betz, “The Mithras Liturgy” (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003); Hans Lewy, “Chaldaean Oracles and Theurgy” (Paris: Institut d’Etudes Augustiniennes, 2011 [1956]).

395 Согласно MDR, стр. 186, в этот период Юнг «читал как сумасшедший» работу Георга Фридриха Крейцера «Символика и мифология древних людей» (Leipzig: K.W. Leske, 1810–12). Крейцер также перевел на латынь труды Платина и Прокла. Неоплатонические переводы Крейцера см. в Georg Friedrich Creuzer (trans.), “Plotini Enneades cum Marsilii Ficini Interpretatione Castigata” (Paris: Dubner, 1855). О связи между идеями Юнга и неоплатониками см. James Hillman, “Plotino, Ficino, and Vico as Precursors of Archetypal Psychology”, в James Hillman, “Loose Ends” (Zurich: Spring, 1975), pp. 146–69; Bruce MacLennan, “Evolution, Jung, and Theurgy”, в Robert Berchman and John F. Finamore (eds.), “History of Platonism” (New Orleans, LA: University Press of the South, 2005).

396 Другим изданием “De mysteriis”, которое приобрел Юнг, было Pierre Quillard (trans.), “Le livre de Jamblique sur les mystères” (Paris: Librairie de l’art indépendant, 1875). Юнг ссылался на “De mysteriis” Ямвлиха в CW 9i, §573 и на “Vita Pythagorica” в CW 18, §1521, что указывает на его знакомство с обеими работами, хотя он никогда не рассуждает о теургии Ямвлиха в «Собрание сочинений».

неясно, когда именно он его приобрел. Влияние неоплатонизма на философию и искусство итальянского Возрождения всесторонне обсуждалось многими учеными, как и его влияние на «возрождение оккультизма» конца девятнадцатого и начала двадцатого веков.³⁹⁷ Юнг использовал не только тексты поздней античности, но и работы интерпретаторов эпохи Возрождения и раннего нового времени, таких как Марсилио Фичино и Генрих Корнелий Агриппа, а также оккультистские труды своего времени. Чтобы правильно оценить подход Юнга к астрологии, важно понять, каким образом он использовал это течение идей и применил его к активному воображению, особенно в отношении астрологических символов.

Цепочка «иератического» или «жреческого» платонизма³⁹⁸ – платоновские философские идеи, переведенные в ритуальные действия – тянется от Платона и Порфирия через Ямвлиха к позднейшим неоплатоникам: Прокл, Олимпиодор и Дамаский, последний глава платонической академии в Афинах перед тем, как христианский император Юстиниан закрыл ее в 529 г. н.э., пытаясь избавить свою империю от скверны языческой ереси.³⁹⁹ Все эти авторы составляли комментарии к диалогам Платона; все они рассматривали астрологию как центральный компонент своих космологических размышлений, как часть сети *sympatheia*, и все они были увлечены более загадочными элементами в работах Платона, которые, как они считали, намекали на магическое применение философских истин. В последнее время ученые начали более пристально и с меньшим предубеждением рассматривать элементы ритуальной магии, представленные этим невероятно влиятельным течением позднеантичной философии и религии.

397 О неоплатонизме в эпоху Возрождения см. Yates, "Giordano Bruno"; Michael J.B. Allen, Valery Rees, and Martin Davies (eds.), "Marsilio Ficino" (Leiden: Brill, 2002); Moshe Idel, "The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance", в Bernard Dov Cuoperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), pp. 186-242; Lenn E. Goodman (ed.), "Neoplatonism and Jewish Thought" (Albany: SUNY Press, 1992). О неоплатонизме в британском оккультном возрождении конца девятнадцатого века см. Hanegraaff, "New Age Religion", pp. 386-92. О признании теософами своего долга перед неоплатонизмом см. Anonymous, "Ancient Landmarks", *Theosophy* 28:2 (1939), pp. 53-57

398 О термине «иератический платонизм» см. Lewy, "Chaldaean Oracles", p. 464.

399 О позднем неоплатонизме см. Crystal Addey, "Oracles, Religious Practices, and Philosophy in Late Neoplatonism" (2007), <<http://www.practical-philosophy.org.uk/>>, pp. 31-35; Sebastian R.P. Gertz, "Death and Immortality in Late Neoplatonism" (Leiden: Brill, 2011).

Магический «подземный мир» платонизма, который пронизывал разнообразные течения гностической мысли, а также греческие магические папирусы, может казаться совершенно отличным от чисто философского и лишенного даймона христианизированного платонизма таких отцов церкви, как Ориген и Григорий Нисский.⁴⁰⁰ И все же, эти менее признанные тексты отражали мировоззрение, которое Юнг считал актуальным для своих психологических моделей. Мир иератического платонизма превозносил воображение, онтологическую автономию символов и важность внутреннего опыта. Границы в этом лиминальном мире между философией и религией размыты, как и границы между религией, психологией и магией. Юнг, похоже, очень высоко ценил работы Плотина,⁴⁰¹ которого принято считать «основателем» неоплатонизма и который, в отличие от его преемников, обычно считается учеными философом-мистиком, а не теургом.⁴⁰² Но, возможно, что Плотин был важен для Юнга по причинам, отличным от якобы «рационального» мистицизма «Эннеад». В последнее время в ряде научных работ были исследованы магические элементы в работах Плотина. Юнг считал Плотина «более ранним приверженцем идеи *unus mundus*», поскольку этот греко-египетский философ утверждал, что все люди «являют собой всего лишь единую душу». Таким образом, Юнг считал его предтечей идеи коллективного бессознательного, наряду с самим Платоном.⁴⁰³

Кроме того, Юнг рассматривал описание Платином естественного движения души «вокруг чего-то внутреннего, вокруг центра» как

400 О христианском платонизме см. Andrew Louth, "The Origins of the Christian Mystical Tradition" (Oxford: Oxford University Press, 1983); I.P. Sheldon-Williams, "The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena", в A.H. Armstrong (ed.), *Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), pp. 421-534.

401 Ссылки на Плотина в «Собрании сочинений» включают Jung, CW 6, §21; Jung, CW 9ii, §342; Jung, CW 14, §761; Jung, CW 5, §198; Jung, CW 8, §927. Также многочисленные цитаты содержатся в «Психологии бессознательного» и «Современной психологии».

402 О различных точках зрения на причастность Плотина к магии см. Wendy Elgersma Helleman, "Plotinus and Magic", *International Journal of the Platonic Tradition*, 4 (2010), pp. 114-46. О влиянии Плотина на христианское мировоззрение см. John M. Rist, "Plotinus and Christian Philosophy", в Lloyd P. Gerson, "The Cambridge Companion to Plotinus" (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 386-413; Henry J. Blumenthal and Robert A. Markus (eds.), "Neoplatonism and Early Christian Thought" (Farnham: Ashgate, 1981). Плотин не был абсолютным противником магии; см. Philip Merlan, "Plotinus and Magic", *Isis* 44:4 (1953), pp. 341-48; A.H. Armstrong, "Was Plotinus a Magician?", *Phronesis* 1:1 (1955), pp. 73-79; Zeke Mazur, "Unio Magica: Part I: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism", *Dionysius* 21 (2003), pp. 23-52; Zeke Mazur, "Unio Magica: Part II; Plotinus, Theurgy, and the Question of Ritual", *Dionysius* 22 (2004), pp. 29-55.

403 Jung, CW 14, §761.

предвестие его собственной концепции Самости, центра, вокруг которого вращаются различные компоненты психики.⁴⁰⁴ В книге «Воспоминания, сновидения, размышления» Юнг подчеркивал важность этого центробежного движения для развития его идеи индивидуации:

*В эти годы, между 1918 и 1920, я начал понимать, что целью психического развития является самость. Не существует линейной эволюции; есть только циркумambuляция самости. Равномерное развитие по большей части существует только в начале; позже все направляется к центру.*⁴⁰⁵

«Эннеады» Плотина, написанные около 250 г. н.э. и отредактированные его учеником Порфирием, были впервые опубликованы на английском языке в виде серии книг между 1917 и 1930 гг.⁴⁰⁶ Более ранний немецкий перевод с пространным комментарием появился в 1907 году,⁴⁰⁷ и Юнг, похоже, приобрел это издание в тот период, когда писал «Психологию бессознательного» и начал работу над «Красной книгой». Позже он приобрел английский перевод Стивена Маккенны и современное критическое издание текста на греческом.⁴⁰⁸ В «Психологии бессознательного» Юнг много цитирует «Эннеады», уделяя особое внимание описанию Плотиним Души Мира, которая, в переложении Юнга, представляет собой «всецело энергию» и «живой организм идей»: зеркало концепции либидо как универсальной психической энергии, порождающей архетипы и выражаю-

404 Юнг, CW 9ii, §342, цитируя Плотина, «Эннеада» VI, в Stephen MacKenna (trans.), "Plotinus" (London: Medici Society, 1917-30), первоначально опубликованном в шести томах, позже переизданном в одном томе (London: Faber & Faber, 1956).

405 Jung, MDR, p. 222

406 Стандартный старый английский перевод принадлежит Маккенне. Более поздний английский перевод – A.H. Armstrong, trans., "Plotinus", 7 томов (Loeb Classical Library, 1966 – 88). Греческое слово enneas (ἐννεας) означает собрание девяти предметов или сущностей, от εννέα – «девять». Порфирий отредактировал труды своего учителя, объединив их в пятьдесят четыре трактата разной длины, каждый из которых представляет собой enneas или группу из девяти, посвященную определенной теме; таким образом, существует шесть таких групп, что послужило основой для шеститомного перевода Маккенны.

407 Arthur C. Drews (trans.), „Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung“ (Jena: E. Diederichs, 1907). В 1910 году Дрюс опубликовал работу „Die Christusmythe“ (Jena: E. Diederichs, 1910), которая связывала древние астрологические предположения с происхождением религии и скрытой структурой Евангелий. Неудивительно, что Юнг приобрел эту работу, а также перевод Плотина, сделанный Дрюсом.

408 Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer (eds.), "Plotini opera, Porphyrii vita Plotini", *Enneades* I-III, IV-VI (Paris: Desclée de Brouwer, 1951-59).

щейся через них.⁴⁰⁹ Юнг также упоминал отождествление Платином первичного творческого принципа со «светом как таковым», символизируемым Солнцем:⁴¹⁰

*Движущая сила богов – это психическая энергия. Это наше бессмертие, связь, благодаря которой человек ощущает себя неразрывно единым целым с непрерывностью всей жизни... Психическая жизненная сила, либидо, символизируется в солнце.*⁴¹¹

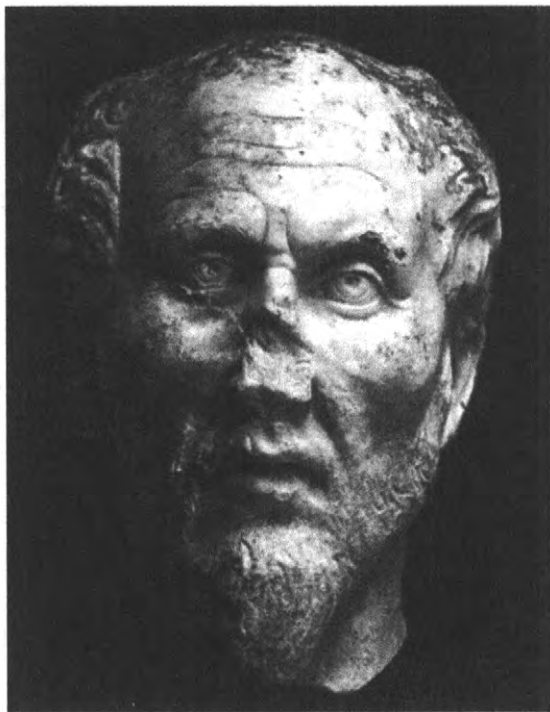


Рисунок 4.1. Голова Платина, конец третьего века н.э.,
"Museo Ostia Antica"⁴¹²

409 Юнг, «Психология бессознательного», цитируя Платина, «Эннеада» II.5.3. Под «идеями»

Юнг подразумевает концепцию Платина платоновских идей или архетипических форм

410 Jung, "Psychology of the Unconscious", p. 81

411 Jung, CW 54, §§96-97.

412 Голова Платина из Museo Ostia Antica. Эта голова является одной из четырех копий, все из которых были обнаружены в Остии. Идентификация как головы Платина вероятна, но не доказана.

Не менее важной Юнг считал четвертую «Эннеаду» Плотина, озаглавленную «О природе души», в которой философ изложил свои взгляды на первостепенную важность воображения как врат между видимой и невидимой сферами. Сила магии, согласно Плотину, зависит от *sympatheia*, «которая подобна струне музыкального инструмента – если дернуть ее на одном конце, она вибрирует и на другом».⁴¹³ Третий трактат второй «Эннеады», озаглавленный «Что делают звезды?», был особенно важен для развития идей Юнга об астрологии. В этой работе Плотин отвергает идею о том, что планеты «создают» следствия материальным образом. Они «знаменуют», а не вызывают события; это «буквы, вечно начертанные на небесах».⁴¹⁴ Собственно, они – *symbola*:

*Все наполнено символами... Все вещи взаимосвязаны; гармония и соответствие, которые можно обнаружить в любом слаженном организме, должны в более ярко выраженной форме существовать в Целом ... И в этом порядке звезды, будучи далеко не второстепенными членами небесной системы, являются соучастниками, вносящими своим сиянием вклад в ее символическую функцию. Их символической силе подвластно все царство чувств.*⁴¹⁵

Это заявление можно понимать как версию Плотина того, что Юнг позже назвал термином «синхронистичность», с помощью которого он нейтральным, научным языком объяснил действенность астрологии. В фундаментальном тексте Плотина астрология – это интерпретация божественного *symbola* небес, который воплощает и отражает в своих циклических движениях непрерывно меняющиеся паттерны, заложенные в Душе Мира, или, в терминологии Юнга, в либидо. Это понимание Платином символической природы небесных конфигураций, похоже, подкрепляет замечание Юнга, сделанное им в письме к Фрейдю, о том, что зодиакальные знаки «отображают типичные черты либидо на данный момент». Для Юнга, как и для Плотина, планеты и зодиакальные знаки – не материальные причины, но символы.

413 Плотин, «Эннеады», IV.4.41

414 Плотин, «Эннеады», II.3.7.

415 Плотин, «Эннеады», II.3.7-8.

Интерес Юнга к орфическим идеям, продемонстрированный важностью орфического бога Фанета в «Красной книге» и описанием Фанета как «космогенного принципа» в «Психологии бессознательного»,⁴¹⁶ возможно, был вызван орфическими поэмами, цитируемыми более поздними неоплатониками, такими как Дамаский и Олимпиодор, которые были переведены на английский язык как *“The Mystical Hymns of Orpheus”* [«Мистические гимны Орфея»] ученым-платоником Томасом Тейлором в 1824 году.⁴¹⁷ Рихард Рейценштейн также обсуждает Орфея в *„Die hellenistischen Mysterienreligionen“*,⁴¹⁸ как и Исаак Престон Кори в *“Ancient Fragments”*, и Эрвин Роде в *„Seelencult und Unsterlichkeitsglaube der Griechen“*,⁴¹⁹ Юнг приобрел эти три работы – первые две (и, возможно, третью) к тому времени, когда он начал работу над «Красной книгой».⁴²⁰ В 1896 году Мид составил свой собственный комментарий к тому, что он называл орфической «теологией», часто ссылаясь на перевод «Гимнов» Тейлора;⁴²¹ и, учитывая значимость работы Мида для понимания Юнгом религиозных течений поздней античности, взгляды Мида на сохранение орфических идей в неоплатонизме также могли заинтересовать Юнга. Тейлор, который считал орфические гимны достоверными по отношению к древним досократовским оригиналам, заявил во введении к своему переводу:

*О том, что эта теология, действительно, восходит к Орфею, ясно свидетельствуют два великих философских светила – Ямвлих и Прокл.*⁴²²

416 Jung, “Psychology of the Unconscious”, p. 81. Подробнее о Фанете в “Liber Novus” см в Greene, “The Astrological World of Jung’s ‘Liber Novus’”, глава 6.

417 Thomas Taylor (trans.), “The Mystical Hymns of Orpheus” (London: Robert Triphoon, 1824). Юнг, по-видимому, получил свой экземпляр этой работы до 1912 года. Он цитирует один из орфических гимнов в «Психологии бессознательного» (стр. 544, п. 34), но без ссылки на переводчика; но в Jung, CW 5, пересмотренной версии «Психологии бессознательного», ссылка та же, и на этот раз цитируется перевод Тейлора (§528, п. 62).

418 См. Reitzenstein, “Hellenistic Mystery-Religions”, pp. 90 n. 2, 241, 279.

419 Isaac Preston Cory, “Ancient Fragments of the Phoenician, Chaldean, Egyptian, Tyrian, Carthaginian, Indian, Persian, and Other Writers” (London: Reeves and Turner, 1876); Erwin Rohde, “Seelencult und Unsterlichkeitsglaube der Griechen” (Tubingen: Mohr, 1903)

420 О роли Кори в написании «Красной книги» см примечание Шамдасани в Jung, “Liber Novus”, p. 301, n. 211.

421 G.R.S. Mead, “Orpheus” (London: Theosophical Publishing Society, 1896).

422 Taylor (trans.), “The Mystical Hymns of Orpheus”, p. 1. Тейлор частично основывал свое утверждение на высказываниях Ямвлиха, который заявил, что Пифагор получил все свои доктрины от Орфея. См. Iamblichus, “On the Pythagorean Life”, trans. Gillian Clark (Liverpool: Liverpool University Press, 1989), 28.146, 28.147, 28.151.

Юнг также счел Прокла интересным и, в дополнение ко многим переведенным отрывкам, предложенным Мидом в его работе об Орфиках, он приобрел трактат этого позднего неоплатоника, озаглавленный как «Избранные теоремы в доказательство вечности времени», переведенный Тейлором и включенный в сборник, в который вошли работы и других авторов, писавших о великих астрологических циклах.⁴²³ Труды Прокла о времени стали еще одним полезным источником для исследования Юнгом парадоксальной, качественной и циклической природы времени, отражающейся в символах зодиака, движениях и взаимосвязях планет. Эта матрица материалов выделяет центральное значение астрологии как демонстрации законов *sympatheia*, природу планетарного «влияния» как символического, и достоверность магии как средства разрушения цепей астральной судьбы. Эти идеи, вероятно, занимали Юнга с самого начала его работы над «Красной книгой», если не ранее; они отражены в различных темах, представленных в «Красной книге», а также в ссылках в «Психологии бессознательного», опубликованной на немецком языке за год до начала работы Юнга над «Красной книгой».

«БОЖЕСТВЕННЫЙ» ЯМВЛИХ

Однако, хотя в «Собрании сочинений» Юнг чаще ссылался на Плотина, «божественный» Ямвлих может быть, на самом деле, одним из самых значительных источников античности, на которые опирался Юнг при разработке своих идей об активном воображении и использовании астрологической герменевтики для постижения его результатов.⁴²⁴ Ямвлих, как и Плотин, признавал важность и истинность астрологии, но он разграничивал обычную предсказательную астрологию как созданную человеком форму прорицания, подверженную

423 Thomas Taylor (trans.), "Ocellus Lucanus, On the Nature of the Universe" (London: John Bohn, 1831).

424 Эпитет «божественный» (θεός) используется для определения Ямвлиха в ряде позднеантичных источников. См. Shaw, "Theurgy and the Soul", p. 26, n. 13.

свойственным человеку ошибкам, и теургическую астрологию, использующую образы и символы для контакта с астральными силами и получения от них знаний напрямую.⁴²⁵ Удивительно, но, несмотря на значительное сходство между описанием философии и практики теургии Ямвлихом и описанием активного воображения Юнгом, этот сирийский неоплатоник обычно остается без внимания, когда ученые исследуют более ранний вклад в самую важную аналитическую технику Юнга.⁴²⁶ То, что Юнг полностью осознал связь между активным воображением и магией, видно из комментария, который он сделал о своих пациентах в лекции, прочитанной в Тавистокской клинике в 1935 году. Он также описывал свой собственный опыт во время работы над «Красной книгой».

*У меня есть пациенты, которые вечер за вечером работают с этими образами, рисуя и формируя свои наблюдения и переживания. Работа увлекает их; это очарование, которое архетипы всегда оказывают на сознание... Это своего рода «магический» эффект, то есть суггестивное воздействие, которое направлено от образов к человеку, и таким образом его бессознательное расширяется и изменяется.*⁴²⁷

425 См. Ямвлих, «О египетских мистериях», IX: 1-3. См. также Crystal Addey, "Oracles, Dreams, and Astrology in Iamblichus' 'De mysteriis'", в Curry and Voss (eds.), "Seeing with Different Eyes", pp. 35-58; John Dillon (ed. and trans.), "Fragments of Iamblichus' Commentary on the Timaeus" (Leiden Brill, 1973).

426 Теории Ямвлиха о посреднической роли воображения объясняются в до сих пор весьма уважаемой работе Мюррея Райта Банди, которую Юнг приобрел в какой-то момент после ее публикации в 1927 году: Murray Wright Bundy, "The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought" (Urbana: University of Illinois Press, 1927).

427 Jung, CW18, §407. Лекция, первоначально прочитанная в 1935 году, впервые появилась в опубликованном виде в C.G. Jung, "Analytical Psychology" (London: Routledge & Kegan Paul, 1968)



Рисунок 4.2. Рисунок гравера XVII века, изображающий Ямвлиха Халкидского⁴²⁸

⁴²⁸ Происхождение этой гравюры неизвестно, и до наших дней не сохранилось ни одного позднеантичного бюста Ямвлиха.

«Суггестивное влияние», исходящее от изображения, перекликается с заявлением Ямвлиха о том, что преобразования души, достигаемые посредством теургии, опираются на «тайные символы», посылаемые богами:

*Превосходящие всякую меру и лишённые формы в том смысле, что не определяются ни одной формой.*⁴²⁹

У слова «теургия» долгая история и, как и многие другие термины, связанные с религиозным воображением человека, оно является предметом постоянных научных споров, особенно по поводу отличия от «магии» или его идентичности с ней. До сих пор не существует единого мнения ученых о том, что именно описывает этот термин.⁴³⁰ Оригинальное греческое *theurgos* (θεουργός) представляет собой неологизм – *theos* + *ergon* (θεός + εργον), или «работа бога», – который впервые появился в позднеантичном ритуальном тексте, известном как «Халдейские оракулы», произведении, с которым Юнг был знаком, и которое оказало значительное влияние на интерпретацию Ямвлихом иератического платонизма.⁴³¹ Оракулы, известные в основном по фрагментам, цитируемым другими авторами, обычно считаются скорее магическими, чем философскими. Тем не менее, философия, лежащая в основе этого текста, несомненно, неоплатоническая. Дошедшие до нас фрагменты касаются обращения к различным небесным богам и даймонам, и этот подход достаточно подробно представлен в большом и разнообразном корпусе магической литературы, начиная с позднеантичных греческих магических папирусов, гримуаров средневекового и раннего современного периодов и заканчивая оккультными текстами современных магов начала XX века, таких как Алистер Кроули, Дион Форчун и Израэль Регарди.

429 Ямвлих, «О египетских мистериях», 1.21. Кларк, Диллон и Хершбелл ("De mysteriis", p. 79, n. 112) предполагают, что термин *sunthemata* здесь описывает «различные магические субстанции и комбинации субстанций, которые составляют основу теургической практики».

430 Об истории термина «теургия» см. Lewy, "Chaldaean Oracles", pp. 461-66; E.R. Dodds, "The Greeks and the Irrational" (Berkeley: University of California Press, 1957), pp. 283-310.

431 См. Shaw, "Theurgy and the Soul", pp. 40-42; Garth Fowden, "The Egyptian Hermes" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), pp. 1-2, 86-87. Перевод и комментарии к «Халдейским оракулам» были опубликованы в двух томах G.R.S. Mead, "Chaldaean Oracles" (London: Theosophical Publishing Society, 1908). Юнг, естественно, приобрел эту работу.

Практикующие теургию часто описывают ее как «высшую» форму магии, связанную с общением или даже союзом с богами, а не с навязыванием воли мага в повседневной жизни. Теургия не связана с принуждением высших сил, но полагается на готовность богов откликнуться на их собственные символы или *sunthemata*.⁴³² Таким образом, ее рассматривают как более близкую к понятию молитвы – тема, которую развивал сам Ямвлих:

*Молитва создает нашу привязанность к богам и дает нам от богов три преимущества: во-первых, озарение, во-вторых, совместное действие и, в-третьих, совершенную наполненность (души)... Никакое священнодействие не происходит без молитвенных коленопреклонений.*⁴³³

Некоторые споры по поводу теургии сосредоточены на этой связи между магией и молитвой. Если считать, что Ямвлих описывает серьезную религиозную практику, то трудно игнорировать параллели с христианскими перформативными мероприятиями, такими как месса, которую в таком случае трудно определить как что-либо иное, кроме теургии: сочетание ритуальных действий и декламации, символических объектов, сосредоточенного воображения и молитвенного прошения. Внимательное изучение «Красной книги» Юнга также затрудняет понимание операций, которые привели к созданию текста и изображений, как чего-то иного, кроме теургии. Также в «Красной книге» сочетаются и ритуальные действия и декламация, символические объекты в виде рисунков, сосредоточенное воображение и молитвенное прошение, включая пространное заклинание для облегчения рождения Бога-солнца из космического яйца.⁴³⁴

Рассуждения Юнга о молитве были неоднозначными, и, похоже, с годами его понимание ее значения и эффективности изменилось. В «Психологических типах» он был озабочен скорее психологией молитвы, чем ее онтологией. Ссылаясь на немецкий перевод и комментарии Пауля Дойссена к священным текстам индуизма,⁴³⁵ Юнг

432 См. Helleman, "Plotinus and Magic".

433 Ямвлих, «О египетских мистериях» V.26.

434 См. Jung, "Liber Novus", pp. 284-85, более подробно обсуждается в главе 7.

435 Paul Deussen, „Allgemeine Geschichte der Philosophie“, 2 тома (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1894-1917).

отметил, что слово «молитва» происходит от индусского *barh*, что означает «переполняться, расширяться»; таким образом, молитва – это «устремленная вверх воля человека к святому, божественному». Затем Юнг заявил, что этот этимологический корень

подразумевает особое психологическое состояние, специфическую концентрацию либидо, которое через захлестывающие иннервации порождает общее состояние напряженности, связанное с ощущением переполнения. Поэтому в обыденной речи, когда говорят о подобном состоянии, часто используют такие образы, как «переполненный эмоциями», «не в силах сдерживаться», «взрывающийся»... Этим объясняются все те олицетворения солнца, огня, пламени, ветра, дыхания, которые с незапамятных времен были символами созидательной и творческой силы, движущей мир.⁴³⁶

Однако «творческая сила, движущая мир» уже проявлялась в образах «Красной книги» как нечто более мощное, чем «ощущение переполнения». Вполне вероятно, что даже в 1920 году, когда он писал процитированный выше отрывок, Юнг не предполагал, что эффект молитвы представляет собой исключительно форму эмоционального «переполнения», проецируемого на воображаемое божество.

Тщательно переработанный и переписанный материал «Собрания сочинений» был наследием Юнга для общественности в целом и психиатрии в частности, чьих насмешек он опасался. В эссе об архетипах, впервые опубликованном на немецком языке в 1936 году,⁴³⁷ Юнг обсуждает различия между зачастую «еретическими» видениями, которые несут грубые архетипические доминанты, лежащие в основе религиозных идей, и более традиционными видениями, которые «согласуются с догмой» и представляют собой «визуализацию содержания сознания, вызванного с помощью молитвы, аутосуггестии и гетеросуггестии».⁴³⁸ В этом последнем контексте молитва – просто форма аутосуггестии, которая следует за коллективно приемлемыми

436 Jung, CW 6, §336.

437 Jung, „Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes“, переведено в Jung, CW 9i, §§111-155.

438 Jung, CW 9i, §130, n. 19.

формулами и несет коллективно приемлемый религиозный «опыт».⁴³⁹ Однако почти двадцать лет спустя в письме к римско-католическому священнику Уильяму Лаша Юнг заявил:

*Я ни на секунду не отрицаю, что глубокие эмоции истинной молитвы могут привести к трансцендентности, но это выше наших сил.*⁴⁴⁰

Молитва, по мнению Юнга, могла открыть врата к трансцендентной тайне, которая не поддается психологическому объяснению.

Ямвлих, как и Юнг, занимался тем, чтобы разграничить образы, созданные человеком намеренно, и образы, возникающие из истинного гнозиса, переживаемого через теургию. В третьей книге «О египетских мистериях» преобладают описания «истинных» предсказаний, сновидений и пророчеств, инициированных и вдохновленных божеством, в отличие от «бурных и ложных» видений, искусственно созданных с помощью технических средств. Воображение, в отличие от простой фантазии

*вдохновлено, поскольку оно пробуждается не само по себе, а с помощью богов, в состоянии воображения, когда нормальное человеческое действие полностью вытеснено.*⁴⁴¹

Перефразируя в терминологии Юнга, – воображение пробуждается самими архетипами, когда их вторжения «вытесняют» «нормальное» функционирование сознательного эго. Ямвлих настаивал на том, что теург достигает своей цели – погружения в божественное – при помощи правильного ритуального выполнения определенных магических действий, которые могут быть непонятными для теурга, но значение которых известно богам.⁴⁴² Ритуал понимался как своего рода диалектика между человеческой душой и богом или даймоном; божественная готовность к участию приводится в движение символами ритуального действия, которые представляют собой *sunthemata* божественного,

439 Юнг был озабочен вопросом о том, в какой степени культурный контекст формирует религиозный опыт. Эти дебаты продолжаются в академической среде; см. ссылки, приведенные ниже, № 70.

440 Jung, CW 18, §1536.

441 Ямвлих, «О египетских мистериях», III 14.

442 Ямвлих, «О египетских мистериях», II.11.

внедренного в проявленный мир, и которые обеспечивают участие божества в теургическом процессе. Трансформация происходит не благодаря силе человеческой воли, но благодаря автономной силе божественных символов.

Ямвлих также различал теургию и обычную магию или гоэтию (γοητεία = *goeteia*):

*Также не сопоставляя самое ясное созерцание богов с видениями, искусственно вызываемыми гоэтией: они не обладают ни деятельной силой, ни реальностью видимого, ни истиной, и дают пустые видения лишь в воображении.*⁴⁴³

В то время как теургия занимается божественными вещами, гоэтия «легко доступна и широко распространена среди простонародья», использует «ложь и обман» и «наслаждается отсутствием божественного присутствия». Более того, практикующие ее «упускают из виду всю процедуру эффективного созерцания».⁴⁴⁴ Юнг, напротив, не дает никаких комментариев по поводу различия между теургией и «низшей» магией. Слово «теургия» не встречается в «Собрании сочинений», хотя, что неудивительно, Юнгу было что сказать о магии.⁴⁴⁵ Он описывал магию как включающую в себя как светлые, так и темные измерения, поскольку ее сила проистекает из тех первобытных уровней психики, которые предшествовали «расщеплению»:

*Маг сохранил в себе след первобытного язычества, он обладает природой, еще не затронутой христианским расщеплением, а значит, имеет доступ к бессознательному, которое все еще языческое, где противоположности все еще лежат в своем первоначальном наивном состоянии, вне всякой греховности, но, будучи ассимилированы в сознательную жизнь, они порождают зло и добро с той же первозданной и последовательной дαιмонической силой.*⁴⁴⁶

443 Ямвлих, «О египетских мистериях», III.25.

444 Ямвлих, «О египетских мистериях», III. 14. См. также Shaw, "Theurgy", p. 1.

445 Упоминания магии в «Собрании сочинений» Юнга слишком многочисленны, чтобы перечислять их здесь.

446 Jung, CW 6, §316

Британские оккультисты конца девятнадцатого и начала двадцатого веков использовали слова «магия» и «теургия» как взаимозаменяемые, чтобы обозначить вид магии, который они практиковали, и представить древнюю родословную, восходящую к иератическому платонизму. В их работах часто упоминается Ямвлих.⁴⁴⁷ Израэль Регарди (1907-85), член ответвления «Ордена Золотой Зари», известного как “Stella Matutina”, создал работу по каббалистической магии под названием «Древо жизни», которую Юнг приобрел вместе с другими его работами. Регарди явственно обозначил, что обязан Ямвлиху:

*Я надеюсь показать, что техника магии находится в самом тесном согласии с традициями глубочайшей древности, и что она обладает поддержкой, явной или неявной, со стороны высших авторитетов. Ямвлих, божественный теург, много говорит о магии в различных своих трудах.*⁴⁴⁸

ИЕРАТИЧЕСКИЕ РИСУНКИ ЮНГА

Сравнение взглядов Ямвлиха и Юнга демонстрирует огромную значимость идей сирийского неоплатоника о теургии для юнговской техники активного воображения. Практически невозможно избежать вывода, что активное воображение – это не только психологическая техника; если рассматривать его в иных лингвистических рамках, то это тщательно структурированный теургический, хотя и «внутренний ритуал», который не требует конкретных *symbola*, таких как благовоения, растения или драгоценные камни.⁴⁴⁹ Однако рисунки в «Красной книге» можно рассматривать как иератические *symbola*, как и камень с планетарными глифами, окружающими центральную фигуру Телесфора,

447 Грегори Шоу подчеркивал, что работа этих современных оккультистов «не должна игнорироваться учеными», потому что она дает полезные свидетельства современной апроприации теургии Ямвлиха; см. Shaw, “Theurgy”, p. 4, n. 12.

448 Israel Regardie, “The Tree of Life” (London: Rider, 1932), p. 36. Второй работой Регарди, которую приобрел Юнг, был «Философский камень» – “The Philosopher’s Stone” (London: Rider, 1938).

449 Об идее теургии как «внутреннего ритуала» см. Mazur, “Unio Magica: Part II”.

которую Юнг вырезал в Боллингене.⁴⁵⁰ Юнг точно прорисовывал такие детали изображений в «Красной книге», как определенный вид дерева или животного, и, возможно, он намеревался достичь той же цели, что и материальный *sembola* Ямвлиха.⁴⁵¹ Например, изображение рощи финиковых пальм на картине Юнга «Филемон» может служить той же теургической цели, что и реальная ветвь дерева. Это позволяет нам поднять вопросы о сложных отношениях между физическим объектом и его изображением в сновидении, видении или магической инвокации, а также между объектом и изображением в художественном произведении. Если рисунки Юнга – это намеренные *sembola* в смысле Ямвлиха, то насколько спонтанными они были?

Первоначальные видения Юнг записал в серии дневников, известных как «Чёрные книги», которые он начал вести в декабре 1913 года.⁴⁵² Он продолжал оставлять записи в «Чёрных книгах» до 1932 года. Но эти дневники, которые Юнг называл «моим самым сложным экспериментом»,⁴⁵³ были выборочно переработаны, отредактированы, отточены, отшлифованы и украшены, чтобы получился один том, который мы теперь знаем под названием “*Liber Novus*” или «Красная книга». Такие образы, как Филемон, которого, как утверждал Юнг, он впервые увидел во сне, были прописаны с особой вдумчивостью, тщательностью и детализацией; существуют ранние «черновые» версии, например, одна из них, написанная в 1914 году, воспроизведена в биографии Юнга, опубликованной Герхардом Вером в 1987 году.⁴⁵⁴ На этом раннем рисунке Филемон предстает таким, каким Юнг описал его в «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях»: он увенчан сол-

450 О камне см. Greene, “The Astrological World of Jung’s ‘Liber Novus’”, глава 2.

451 См. об использовании Юнгом саламандры в форме астрологического глифа Льва на изображении солнечного великана Издубара в Greene, “The Astrological World of Jung’s ‘Liber Novus’”, pp. 37-39.

452 О генезисе материала см. Shamdasani, “Introduction”, в *Liber Novus*, pp. 198-203.

453 Jung, *Black Book 2*, цитируется в Jung, “Liber Novus”, p. 200, n. 67

454 Gerhard Wehr, “An Illustrated Biography of Jung”, trans. M. Kohn (Boston, MA: Shambhala, 1989), p. 72. Более позднее переиздание издательством “Shambhala” этой работы “Jung” (Boston, MA: Shambhala, 2001) не содержит этого изображения. См. также Jay Sherry, “A Pictorial Guide to ‘The Red Book’” (Archive for Research in Archetypal Symbolism, ARAS Connections, 2010). Шерри воспроизвел «черновой» вариант «Филемона» Юнга 1914 года и указывает на сходство этого образа с образом на картине Уильяма Блейка «Элохим, создающий Адама». Шамдасани также прокомментировал влияние Блейка на картины Юнга; см. Scott Horton, “Inside Jung’s Red Book Six Questions for Sonu Shamdasani”, *Harpers Magazine*, 12 июля 2014 года, на сайте <http://harpers.org/blog/2009/10/inside-jungs-_red-book_-_six-questions-for-sonu-shamdasani/>.

нечным нимбом, имеет бычьи рога и, подобно митраистским статуям бога Эона, держит в правой руке кольцо с ключами.⁴⁵⁵ В окончательной версии рисунка для «Красной книги», рога отсутствуют, ключи исчезли, и их заменил светящийся камень, хотя солнечный нимб остался. В этих различных представлениях Филемона то, что Джон Торберн назвал «избирательной медитацией художника», привело к синтезу изменчивого и формального, или, как описали это Торберн и Юнг, к синтезу бессознательного и сознания.⁴⁵⁶

Намеренное включение подробных символических отсылок в рисунки Юнга не исключает их силы как подлинных спонтанных видений. Напротив, это превращает их в произведения искусства. Аналогичный вопрос о спонтанности можно поставить и в отношении материала, создаваемого в процессе автоматического письма, который неизбежно подвергается фильтру сознательной избирательности человека при расшифровке, редактировании и подготовке к публикации.⁴⁵⁷ Точно так же, описания, как вербальные, так и визуальные, которые возникают в процессе «мистического» опыта, называемого теперь «унитивным» опытом или «религиозно измененным состоянием сознания», принимают участие в избирательном осознании человека в момент их передачи.⁴⁵⁸ И автоматическое письмо, и «религиозно измененные состояния сознания» – термины, которыми вполне оправданно можно описать «Красную книгу», рассказывающую о встречах, которые Юнг воспринимал как трансперсональные, и отражающую идеи и образы, которые он переживал как исходящие из автономного, неизвестного источника.

Позднеантичные ритуальные тексты, такие как «Халдейские оракулы», описывались как автоматическое письмо, сродни трансовым изречениям спиритуалистических медиумов. Один из самых влиятельных

455 Об этих римских изображениях Эона см. главу 5.

456 См. Thorburn, "Art and the Unconscious", pp. 3-38; Jung, CW 15, §§155-162.

457 Примерами могут служить работы Е.П. Блаватской, Алисы А. Бейли и Макса Генделя, каждый из которых приписывал свои работы высокоразвитым перевоплощенным сущностям. Взгляды Юнга на «автоматическое письмо» или «психографию» см. в Jung, CW 1, §28, 45, 49, 88, 96; Jung, CW 18, §§725-26, 731, 795.

458 Об «унитивных» опытах см. Dan Merkur, "Mystical Moments and Unitive Thinking" (Albany: SUNY Press, 1999). О термине "RASC" [религиозно измененное состояние сознания – прим. переводчицы] см. Alan F. Segal, "Life After Death" (New York: Doubleday, 2012), p. 402. См. также Юнг, CW 11, §§474-487.

исследователей классики середины двадцатого века Э.Р. Доддс описал «Оракулы» как возникшие «из “откровений” некоего провидца или медиума в трансе».⁴⁵⁹ Наиболее яркий пример «автоматического письма» Юнга – третий раздел «Красной книги» под названием «Исследования», завершенный зимой 1917 года. Юнг приписал свои откровения «голосу» Филемона. Научные споры о том, является ли такой опыт полностью культурно обусловленным, или же он содержит некое существенное, невыразимое ядро, продолжаются без какого-либо разрешения относительно точной природы и происхождения этого опыта.⁴⁶⁰ Как и в случае с самой астрологией, конфликт между непосредственным опытом и отсутствием научных «доказательств» кажется непримиримым. Хотя материал видений Юнга, по-видимому, изначально был действительно спонтанным, не существует такой вещи, как полная спонтанность в процессе, посредством которого этот тип опыта переводится в слова, изображения или любой другой носитель, с помощью которого работает художник. То, что картины также могли быть намеренными талисманными *sunthemata*, не исключает силы, подлинности и истинной автономии, которые приписывал им Юнг.

459 E.R. Dodds, "Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism", *Journal of Roman Studies* 37.1-2 (1947), pp. 55-69, p. 58. Юнг был знаком с «Оракулами» по переводу Мида, а также по «Древним фрагментам» Кори, который на стр. 355 отмечает отождествление в «Оракулах» изначальной силы с огнем.

460 Богатство научной литературы по этой теме простирается от когнитивной науки до теологических размышлений. На Юнга сильно повлияла книга Джеймса «Разновидности религиозного опыта». Рассуждения самого Юнга см. в эссе Jung, CW 11. Более поздние дискуссии см. в Jensine Andresen (ed.), "Religion in Mind" (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Steven T. Katz (ed.), "Mysticism and Language" (Oxford: Oxford University Press, 1992); F. Samuel Brainard, "Defining 'Mystical Experience'", *Journal of the American Academy of Religion*, 64:2 (1996), pp. 359-93; Ralph W. Hood, Jr., "The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience", *Journal for the Scientific Study of Religion* 14 (1975), pp. 29-41.

ΕΡΙΤΕΔΕΙΟΤΕS: «ПРИГОДНОСТЬ», «СПОСОБНОСТЬ» ИЛИ «ВОСПРИИМЧИВОСТЬ»

Юнг подчеркивает магическую силу бессознательного, цитируя выдающегося средневекового мага Альберта Великого (ок. 1206-1280):

В человеческой душе есть некая сила изменять вещи и подчинять ей другие вещи, особенно когда она впадает в большой избыток любви, ненависти или чего-то подобного. Поэтому, когда душа человека впадает в большой избыток какой-либо страсти... он [избыток] связывает вещи [магически] и изменяет их по своему желанию.⁴⁶¹

Юнг предположил, что образы, возникающие из бессознательного во время таких состояний интенсивного эмоционального аффекта, «проявляются спонтанно».⁴⁶² Он был абсолютно согласен с Ямвлихом, который настаивал на том, что именно бог или даимон инициирует встречи: «Бог действует сам по себе».⁴⁶³ По мнению Юнга, именно архетипы коллективного бессознательного действуют сами по себе и требуют уважительной реакции и восприимчивости:

Вы должны войти в процесс со своими личными реакциями... как если бы драма, разыгрывающаяся перед вашими глазами, была реальной... Она настолько реальна, насколько реальны вы как психическая сущность.⁴⁶⁴

Таким образом, открываются линии связи между видимым и невидимым мирами, между индивидуальной психикой и коллективным бессознательным или, оперируя неоплатоническими терминами, Ду-

461 Albertus Magnus, "De mirabilibus mundi" (1485), цитируется в Jung, CW 8, §859.

462 Jung, CW 9i, §334

463 Ямвлих, «О египетских мистериях», 115.3-7. См. также Gregory Shaw, "The Talisman", в Angela Voss and Jean Hinson Lail (eds.), "The Imaginal Cosmos" (Canterbury: University of Kent, 2007), pp. 25-34.

464 Jung, CW 14, §753. Больше размышлений Юнга об «активном воображении» см. в Jung, CW 8, §§166-175; Jung, CW 9i, §621; Jung, CW 14, §§752-755. См. также Chodorow (ed.), "Jung on Active Imagination"; Marie-Louise von Franz, "Alchemical Active Imagination" (Irving, TX: Spring, 1979; repr. New York: Shambhala, 1997).

шой Мира.⁴⁶⁵ Юнг описал магический процесс открытия портала как необходимый аспект взаимодействия с бессознательным, для того, чтобы «принять или вызвать посланника».⁴⁶⁶ Его акцент на почтительном внимании к образам перекликается с идеей Ямвлиха об ἐπίτεδεῖοτες (*epitedeiotes*): «пригодности», «способности» или «восприимчивости». Ямвлих понимал «духовное вместилище» «астральное тело» – квазидуховный, квазителесный посредник, связывающий душу с телом – как место, где находится умение создавать образы или фантазии. Во время теургического ритуала *phantasia* очищается от всех личных образов и становится восприимчивой к образам, посылаемым богами.⁴⁶⁷

Ямвлих использовал идею *epitedeiotes*, чтобы объяснить, почему не все могли достичь высших мистических состояний во время теургии.⁴⁶⁸ Хотя боги были везде, они не могли быть «приняты» теми, кому, намеренно или нет, недоставало восприимчивости.⁴⁶⁹ В пятом веке нашей эры неоплатонический философ Гермий, современник Прокла, применил ту же идею к пророческому вдохновению, даруемому личным даймоном:

*Не всякий осведомлен о своем даймоне; чтобы осознать его заботу, требуется великая пригодность [epitedeiotes] ... Ибо, подобно тому, как все вещи подчинены провидению богов, хотя не все сознают это, если только они не обладают природной способностью видеть и не очистились, так же дело обстоит и с попечением даймона.*⁴⁷⁰

465 Об ассоциациях Юнга между *unus mundus* алхимии, платоновской «Душой Мира» и коллективным бессознательным см. в Jung, CW 8, §393; Jung, CW 11, § 448.

466 Jung, "Liber Novus", p. 314.

467 См. Crystal Addey, "In the Light of the Sphere", в Geoffrey Samuel and Jay Johnston (eds.), "Religion and the Subtle Body in Asia and the West" (London: Routledge, 2013), pp. 149-67. О душе-вместилище и воображении как посреднике см. также John F. Finamore, "Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul" (Chico, CA: Scholars Press, 1994).

468 См. Shaw, "Theurgy and the Soul", pp. 86-87. См. также E.R. Dodds (ed. and trans.), "Proclus. The Elements of Theology" (Oxford: Clarendon Press, 1963), pp. 222-23, 344-45.

469 См. Shaw, "Theurgy and the Soul", p. 87. Примеры см.: Ямвлих, «О египетских мистериях», 105 1, 125.5; 127.9. О «восприимчивости» как критическом факторе в теургии см. Crystal Addey, "Divine Possession and Divination in the Graeco-Roman World. The Evidence from Iamblichus's On the Mysteries", в Bettina E. Schmidt and Lucy Huskinson (eds.), "Spirit Possession and Trance" (London: Continuum, 2010), pp. 171-81.

470 Hermias, "Commentary on Plato's Phaedrus", 65.26-69.31, цитируется в D.A. Russell, "Some Texts Similar to Degenio", в Plutarch, "On the Daimonion of Socrates", p. 204.

Юнг считал, что эго должно быть готово и способно выдержать конфронтацию с более глубокими уровнями бессознательного. Подобно эпитетам Ямвлиха, это мнение подразумевает обладание как соответствием, так и восприимчивостью. Если сознание слишком хрупко, когда эго будет подавлено архетипическими доминантами коллективного бессознательного, может развиваться психоз.⁴⁷¹ Но если сознание защищено слишком жёстко, бессознательное может соматизировать свои вторжения или выразиться через компульсии, переживаемые как «судьба».⁴⁷²

Аналогично, человек не может просто вызвать архетипические доминанты волевым актом, он должен дожидаться значимого симптома, сна, видения или жизненного кризиса, выраженного как *kairos*, «подходящий момент». Способность различать этот «нужный момент», по-видимому, зависит отчасти от соответствующих качеств времени (другими словами, от правильной астрологической конфигурации), а отчасти – от *epitēdeiotēs*. И Ямвлих, и Юнг подчеркивали динамические отношения между индивидуальным и универсальным. В этих отношениях человеческое сознание представляет собой активного получателя, а не пассивную, безвольную жертву. Затем, согласно Ямвлиху, образы богов овладевают фантазией, позволяя человеку пережить истинное откровение.⁴⁷³ Психологические и философские последствия идеи *epitēdeiotēs* очень глубоки. Должным образом подготовленный и защищенный соответствующим *symbola* человек способен встретиться с архетипической областью не как бессильный субъект астральной или психической судьбы, но как почтительный со-творец.

471 О понимании Юнгом психоза как результата затопления бессознательным см. например, Jung, CW 3, §§317-87; CW 18, §§594, 1159; CW 5, §474; CW 16, §196.

472 См. Jung, CW 5, §644.

473 Ямвлих, «О египетских мистериях», 3:14. См. также Addey, "In the Light of the Sphere", p. 155.

«УПРАВИТЕЛЬ ДОМА»

Теургия, по мнению Ямвлиха, идет рука об руку с астрологией, однако это не астрология гороскопических предсказаний. Следуя традиции, восходящей к Платону и подхваченной Плотинем и Порфирием,⁴⁷⁴ Ямвлих говорит о «личном даимоне» (οικείος δαίμων или ίδιος δαίμων), «блюстителе и руководителе нашей души», который направляет жизнь человека и действует как «вершитель жизненных путей души».⁴⁷⁵

*Даймон простым действием управляет не какой-то одной нашей частью, а всеми сразу, и он распространяет свое начальствование на все, что в нашей власти, как данный нам всем устройством мироздания.*⁴⁷⁶

Ранее Плотин описал личного даймона как «силу, которая вершит избранную жизнь», настаивая на том, что он «не в нас ... но он присущ нашей душе».⁴⁷⁷ Следуя этой идее о даимоне как о сугубо индивидуальной, внутренней силе, Ямвлих в письме к неизвестному адресату назвал это божественное существо «даймоном, предназначенным каждому».⁴⁷⁸ В «Египетских мистериях» он выразился более точно. У души в конкретной жизни есть только один правящий даймон; чтобы выполнить его требования, человек должен сначала распознать его и наладить с ним контакт.⁴⁷⁹ Этого можно достичь в полной мере только посредством теургии, во время которой даймон «открывает свой особый способ поклонения, а также свое имя», и «учит особому

474 Платон, «Государство», 617d, описывает выбор душой личного даймона перед воплощением в физическое тело. Личный даймон также появляется у Платона в «Федре», 248c. См. также Плотин, «Эннеады» III, 4.3.18-20, Порфирий, «Письмо к Анебону» 2, 14-17.

475 Ямвлих, «О египетских мистериях», IX.6.

476 Ямвлих, «О египетских мистериях», IX.7

477 Плотин, «Эннеады», III.4.5.

478 Iamblichus, "Iamblichus of Chaicis: The Letters", trans. John M. Dillon and Wolfgang Polleichtner (Atlanta, GA: Scholars Press, 2009), p. 95.

479 Ямвлих, «О египетских мистериях», 282.1-5. См. также Платон, «Тимей», 90a-c; и Shaw, "Theurgy and the Soul", p. 218.

способу обращения к нему».⁴⁸⁰ Личный даимон или даимон-хранитель – это синоним судьбы человека, «сверхрациональная личность, которая управляет всей нашей жизнью».⁴⁸¹ Связь с «личным даймоном» – это именно то, к чему стремился Юнг, обращаясь к Филемону.

Ямвлих назвал два способа обнаружения и переживания этого небесного посредника, способствующего свершению судьбы человека. «Технический» метод включает в себя натальный гороскоп, поскольку большинство астрологов поздней античности считали, что личный даимон отражается в доминирующей планете в момент рождения. Порфирий в своем «Письме к Анебо» обсуждает идею поиска личного даймона при помощи изучения натального гороскопа.⁴⁸² Астрологический сигнификатор личного даймона получил обозначение οἰκοδεσπότης (*oikodespotes*) или «управитель дома».⁴⁸³ В своем «Введении к Тетрабиблосу» Порфирий дал точные технические инструкции по определению *oikodespotes* в гороскопе, но признал, что «по этому поводу существует много споров».⁴⁸⁴ Споры продолжались веками, отражая индивидуальные религиозные и астрологические пристрастия спорящих.⁴⁸⁵

По мнению Ямвлиха, такие технические методы раскрытия *oikodespotes* полезны, но они уступают истинному гнозису. Они действуют на «чисто человеческом уровне», а потому чреваты догадками и возможными ошибками:

480 Ямвлих, «О египетских мистериях», 283:19-284:10, цитируется в Shaw, "Theurgy and the Soul", pp. 218-19.

481 Dodds, "The Greeks and the Irrational", p. 42. См. также Georg Luck, "Arcana Mundi" (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1985), p. 171.

482 Porphyry, "Letter to Anebo", 14a-d, 15a-b. См. также Dorian Gieseler Greenbaum, "The Daimon in Hellenistic Astrology" (Leiden: Brill, 2015), pp. 266-75.

483 О природе неоплатонического личного даймона и анализе методов, использовавшихся эллинистическими астрологами для расчета *oikodespotes*, см. Greenbaum, "The Daimon", pp. 236-75.

484 Porphyry, "Introduction to the Tetrabiblos", в "Porphyry the Philosopher, Introduction to the Tetrabiblos", trans. James Holden (Tempe, AZ: American Federation of Astrologers, 2009), pp. 22-25.

485 Например, Макробий, автор пятого века, с работами которого Юнг был знаком, утверждал в своих «Сатурналиях», что личный даимон всегда представлен в гороскопе Солнцем. См. Macrobius, "The Saturnalia", trans. Percival Vaughan Davies (New York: Columbia University Press, 1969), 1.19.16-18, p. 136. Ссылки Юнга на «Сатурналии» см. в Jung, CW 5, §425; Jung, CW 14, §154-155, 173, 701.

Первая [теургия] вызывает его из высших причин, а второе [искусство священнодействия] вызывает его из видимых круговращений сотворенного мира [натальный гороскоп] ... первая почитает даймона в более общей форме, выходя за рамки природы, а второе почитает даймона как индивидуальное существо, соответственно его природе.⁴⁸⁶

Таким образом, теургическая инвокация даймона отражает его архетипическую (универсальную) природу, в то время как его репрезентация в гороскопе отражает его проявление в конкретных условиях жизни человека. Можно комбинировать эти два метода: раскрытие даймона посредством теургии иногда может быть достигнуто через медитацию на образы, относящиеся к планете, означающей *oikodespotes*. Равным образом в ритуальной работе могут быть полезны планетарные *sunthemata*, такие как определенный цветок или драгоценный камень, поскольку эти *sunthemata*, по мнению Ямвлиха, как и другие «естественные» символы, представляют собой божественные «ключи», внедренные богами в мир форм.⁴⁸⁷

Маловероятно, что для определения *oikodespotes* Юнг использовал сложный набор методов, предлагаемых астрологами поздней античности;⁴⁸⁸ нет никаких доказательств того, что он имел доступ к какому-либо из их текстов.⁴⁸⁹ Также нельзя быть уверенными, что он попытался бы использовать эти методы, даже если бы у него была целая библиотека эллинистических астрологических работ, поскольку ему не нравились математические аспекты составления гороскопа, и позже он нанял свою дочь Грету для выполнения расчетов.⁴⁹⁰ Обсуждая

486 Ямвлих, «О египетских мистериях» IX, 1,273.2-9.

487 Ямвлих не приводит список этих *sunthemata* в «Египетских мистериях». Но см. Прокл, «Комментарий к "Тимею" Платона», 1.3.10, в котором растение гелиотроп (цветок которого поворачивает головку вслед за Солнцем) и драгоценный камень, известный как кровавый камень (разновидность зеленой яшмы, испещренной красными пятнами), описываются как *sunthemata* Солнца.

488 В средневековой арабской астрологии *oikodespotes* назывался *alcocoden*, «ангел-хранитель» или «даритель лет». Об *alcocoden* см. James R. Lewis, "The Astrology Book" (Canton, MI: Visible Ink Press, 2003), pp. 18-19, 346-47.

489 Хотя Ямвлих, Плотин, Порфирий и Прокл были хорошо представлены в библиотеке Юнга, Юнг, похоже, не приобрел ни введение Порфирия к «Тетрабиблосу», ни рукописи других эллинистических астрологов, связанных с *oikodespotes*, которые в основном представлены в "Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum", опубликованном между 1898 и 1953 годами.

490 Личное общение с Гретой Бауманн-Юнг, июль 1985 года, Штоос, Швейцария. См. расчетный лист, который Юнг подготовил для своей дочери Хелены в главе 2.

подход Ямвлиха к *oikodespotes*, Грегори Шоу делает предположение, что «управитель дома» обычно считался планетарным управителем натального Асцендента – зодиакального знака, восходящего в момент рождения на востоке – при условии, что эта планета была сильной и хорошо связана с другими планетами. Идея об управителе Асцендента как «покровителе» всего рождения снова появилась в новой, «современной» астрологии, созданной Аланом Лео в начале двадцатого века, избавивленная от даймолических и теургических ассоциаций. Это, несомненно, значительно упростило работу Юнга.⁴⁹¹

Управитель Асцендента в натальной карте Юнга – Сатурн, поскольку он родился, когда 30° сегмента эклиптики, известный как Водолей, восходил на востоке от места его рождения, а Сатурн – традиционно является управителем этого зодиакального знака. Натальный Сатурн Юнга на самом деле соответствует более развернутым требованиям Порфирия к *oikodespotes*,⁴⁹² поскольку он силен благодаря тому, что находится в своем собственном знаке Водолея, а также восходит на востоке и образует благоприятные отношения с несколькими другими планетами.⁴⁹³ Неудивительно, что Сатурн занимал видное место в трудах Юнга на протяжении всей его жизни. Сатурн постоянно упоминается в «Собрании сочинений» в связи с его огромным значением в алхимии. Здесь он «царствует» на начальной стадии алхимической работы, известной как *nigredo* или «чернение»⁴⁹⁴ – процесс, который Юнг ассоциировал с необходимым разрушением защитных сил эго перед любым подлинным взаимодействием с бессознательным, – и понимался как первичная субстанция или матрица, из которой в конечном итоге появляется «философский камень», главный алхимический символ Самиости.⁴⁹⁵

В «Красной книге» ряд фигур демонстрирует безошибочно сатурнианский *symbola*, кульминацией которого является Филемон,

491 См. например Leo, "The Key to Your Own Nativity", pp. 10-14.

492 Данные о рождении: Карл Густав Юнг, 26 июля, 1875 года, 7:27 вечера, Кесвиль, Швейцария. О требованиях Порфирия см. Порфирий, «Введение к "Тетрабиблосу" Птолемея», стр. 23-24. Современные объяснения эллинистических астрологических терминов см. в Joseph Crane, "Astrological Roots" (Bournemouth: Wessex Astrologer, 2007).

493 См. главу 2, о комментариях Джона Топберна по поводу уникальной силы и благотворности натального Сатурна Юнга.

494 Michael Maier, "Symbola aureae mensae duodecim nationum" (Frankfurt: Julius Agidius von Negelein, 1617), цитируется в Jung, CW 14, p. 229, n. 585.

495 О Сатурне как матрице философского камня см. Jung, CW 13, §401; Jung, CW 14, §703.

а на его связь с этой планетой указывают его возраст, хромота, и его функция источника «порядка» и «закона», а также его центральная роль мага и «мудрого старца».⁴⁹⁶ В «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях» прямо указано, что Юнг намеренно вызвал Филемона посредством активного воображения.⁴⁹⁷ То, что эта даймолическая фигура сатурнианская по своей природе, очевидно из описаний Юнга; также самим Юнгом ясно указано, что Филемон был личным внутренним проводником Юнга. Эти ссылки, в дополнение к упоминанию Юнгом «старого Сатурна» как его управителя, убедительно свидетельствуют о неслучайности близкого сходства Филемона с древним неоплатоническим «управителем дома», вызываемым посредством теургии и определяемым гороскопом.

В древних текстах можно найти не одну интерпретацию природы даймона. Габор Бетех, переводчик орфического «Папируса из Дербени» четвертого века до нашей эры, отмечает: «Семантическое поле слова δαίμων в греческом употреблении ужасающе широко».⁴⁹⁸ Термин «даймон» происходит от греческого *daíomai*, что означает «распределять» или «делить».⁴⁹⁹ Таким образом, даймон связан с идеей *moira*, которая означает «распределение» и является одной из греческих репрезентаций судьбы, понимаемой и как отведенный срок жизни, и как ее телеология. *Moira*, в свою очередь, этимологически связана с *Heimarmene* – термином, который, как мы увидим в следующей главе, Юнг неоднократно использовал как синоним астральной судьбы. Этот комплекс идей – даймон, распределение и астрологическая судьба – составляет основную тему позднеантичной теургии и астрологии, как и идей Юнга об индивидуации как судьбе.

Даймонов можно понимать как «малых» богов; как полубожественных посланников или посредников, подобных ангелам-посредникам в иудейской, исламской и христианской религиозной мысли; и как души умерших, посредников между небесной и земной сферами, которые также могут мстить, препятствуя душе в ее восхождении к свободе. Неизвестный автор отмечает в «Папирусе из

496 Подробное рассмотрение сатурнианских элементов Филемона см. в Greene, "The Astrological World of Jung's 'Liber Novus'", глава 5.

497 Jung, MDR, p. 207.

498 Betegh, "The Derveni Papyrus", p. 86.

499 См. Dorian Gieseler Greenbaun, "Allotment and Fate", *The Astrological Journal* 56:2 (2014), pp. 27-31.

Дервени», что даймоны «называются помощниками богов».⁵⁰⁰ Также в «Папирусе из Дервени» представлена идея «личного даймона», предназначенного для каждой души. Поскольку орфическая поэма, на которой основан этот текст, предшествовала Платону, по крайней мере, на столетие, вполне вероятно, что Платон почерпнул эту идею, как и многие другие, из орфических течений досократовского периода.⁵⁰¹ Даймон мог быть врожденным или существовать независимо от человека, которого он сопровождал. Он не всегда воспринимался как онтологически «внешний», но мог быть и внутренним. Как предположил Гераклит в шестом веке до нашей эры, за два с половиной тысячелетия до того, как немецкие романтики подхватили эту идею: «Характер человека – это его даймон».⁵⁰²

Джеймс Хиллман (1926-2011), чья школа архетипической психологии в значительной степени опирается на идеи Юнга, но отличается от них открыто декларируемым долгом перед языческим политеизмом неоплатоников, посвятил древней идее даймона работу под названием «Код души». Хиллман определил даймона как «индивидуализированный образ души».⁵⁰³

*Перед рождением душе каждого из нас дается уникальный даймон, и он выбирает образ или модель поведения, которым мы следуем на земле. Эта душа-компаньон, даймон, направляет нас здесь... Даймон помнит, что именно соответствует вашему образу и относится к вашему паттерну, и поэтому ваш даймон является носителем вашей судьбы.*⁵⁰⁴

500 Betegh, "The Derveni Papyrus" Col 3, p. 9. Этот текст также раскрывает более двойственное лицо даймона: см. Betegh, "The Derveni Papyrus", Col. 6, p. 15.

501 О «личном даймоне» в этом орфическом тексте см. Betegh, "The Derveni Papyrus", Col. 3, p. 9. О «духе-хранителе» каждой души у Платона см. Платон, «Федр», 107d.5-7; Платон, «Государство», 617d. См. также комментарии Бетеха в "The Derveni Papyrus", p. 87; K. Tsantsanoglou, "The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance", в André Laks and Glenn W. Most (eds.), "Studies on the Derveni Papyrus" (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 93-128, on pp. 96, 105.

502 Heraclitus, DK B119, в Charles H. Kahn (trans.), "The Art and Thought of Heraclitus" (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), CXIV, p. 81. Греческое слово, использованное в этом фрагменте, обычно переводится на английский язык как «судьба, рок». Юнг часто цитирует Гераклита в «Собрании сочинений»; см. Jung, CW 8, §§99, 278, 916; Jung, CW 12, §§157, 182, 333, 435.

503 James Hillman, "The Soul's Code" (New York: Warner Books, 1997), p. 10

504 Hillman, "The Soul's Code", p. 8.

Физическое тело человека, его родители, место и время рождения – иными словами, не только окружающая среда и генетическая предрасположенность, но и натальный гороскоп – все они «выбраны», поскольку соответствуют потребностям даймона, который одновременно находится «вне» конфигурации гороскопа и «внутри» нее, ведь решающий момент рождения отражает личный выбор души. Затрагивая тему природы встреч Юнга с даймонами, Хиллман отмечает:

Он [Юнг] действительно вызывал голоса из глубины, и это были даймоны, в греческом смысле этого слова... Это были фигуры из срединного мира. Они не обязательно были только из подземного мира. Это были в некотором смысле посредники, но они были живыми фигурами.⁵⁰⁵

«СВЯТОЙ АНГЕЛ-ХРАНИТЕЛЬ»

«Личный даймон» в иудейской, христианской и исламской адаптации в конечном итоге слился с фигурой «ангела-хранителя».⁵⁰⁶ Слово «ангел» происходит от греческого *angelos*, означающего «посланник», божественный или человеческий, и этот термин иногда использовался для обозначения богов, служивших посланниками, таких как Гермес и Ирида.⁵⁰⁷ Для описания подобного существа Юнг в «Красной книге» использовал термин «посланник»:

Нам необходима магия, чтобы иметь возможность принимать или вызывать посланника и общаться с непостижимым.⁵⁰⁸

505 James Hillman, "Jung's Daimonic Inheritance", *Sphinx* 1 (1988), pp. 9-19. См. также James Hillman and Sonu Shamdasani, "Lament of the Dead" (New York: WW Norton, 2013), p. 119.

506 В исламской ангелологии это существо известно как Хафаза, на иврите любой ангел, в том числе и охраняющий человека, – это *mal'akh*, «посланник». См. Saul M. Olyan, "A Thousand Thousands Served Him" (Tubingen: Mohr Siebeck, 1993), p. 4 и ссылки в п. 10

507 О Гермесе как *angelos* см. Гомер, «Одиссея» 5:29; об Ириде см. Гомер, «Илиада» 2.786. О греко-римских божественных *angeloi* см. Rangar Kline, "Ancient Angels" (Leiden: Brill, 2011)

508 Jung, "Liber Novus", p. 314

Но авраамические ангелы-хранители понимаются в традиционных теологических течениях не как внутренние, и их не касается телеология гороскопа. Они в буквальном смысле посланники, направленные Богом с небес для защиты человека. В особенности это относится к христианским ангелам, которые после официальной «деанимации небес», произошедшей в 1277 году по приказу папы Иоанна I, утратили свои древние астральные ассоциации и стали послушными слугами Бога в небесном мире, который теперь воспринимался как гигантский часовой механизм, спроектированный, созданный и управляемый, но более не населенный божественным.⁵⁰⁹

Таким образом, ангелы-хранители обычно понимаются как онтологически отдельные от человеческой души. Лишь на границе иудейских и исламских эзотерических течений внутренняя природа этого личного ангела описывается как аспект божественной искры внутри человека. В двенадцатом и тринадцатом веках под влиянием исламских мистических умозаключений в еврейских общинах диаспоры появились явные описания ангела-хранителя или маггида как образа высшего аспекта души. Эти экзегезы основывались на синкретической базе, которая в рамках иудейской религии адаптировала ряд неоплатонических и греко-египетских магических идей и ритуалов поздней античности⁵¹⁰ и совместила их с уже хорошо развитой иудейской магической традицией, которая, как предполагается, восходит к Соломону и Моисею.⁵¹¹ Тексты, появившиеся в рамках этих иудейских эзотерических течений, признавали астральную природу ангелов и их готовность реагировать на ритуальные инвокации.⁵¹² Поскольку магия

509 См. D. Piché (ed. and trans.), «Di condamnation parisienne de 1211» (Paris: Vrin, 1999); Henrik Weis, "Late Medieval Debates on the Location of Angels After the Condemnation of 1277", в Isabel Iribarren and Martin Lenz (eds.), "Angels in Medieval Philosophical Inquiry" (Aldershot: Ashgate, 2008), pp. 113-27.

510 О неоплатонических элементах в позднеантичной и средневековой еврейской магии см. в Idel, "The Magical and Neoplatonic Interpretations"; Goodman (ed.), "Neoplatonism and Jewish Thought". О синкретизме еврейских и греко-египетских магических ритуалов в греческих магических папирусах см. Hans Dieter Betz, "The Greek Magical Papyri in Translation" (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp. xlv-xlviii.

511 О магических традициях, окружающих Соломона и Моисея, см. Pablo A. Torijano, "Solomon the Esoteric King" (Leiden: Brill, 2002); Andreas Kilcher, "The Moses of Sinai and the Moses of Egypt: Moses as Magician in Jewish Literature and Western Esotericism", *Aries* 4:2 (2004), pp. 148-70.

512 Об инвокации ангелов в позднеантичной еврейской литературе см. в Rebecca Macy Lesses, "Speaking with Angels", *Harvard Theological Review* 89:1 (1996), pp. 41-60; Peter Schafer, "Jewish Magic Literature in Late Antiquity and the Early Middle Ages", *Journal of Jewish Studies* 41:1 (1990), pp. 75-91.

в позднеантичном мире была интернациональной и имела тенденцию пересекать религиозные границы, ангел-хранитель в иудейской магии имел близкое сходство с личным даймоном неоплатоников.⁵¹³

Хотя ангел-хранитель онтически автономен, он также может находиться внутри человеческого существа, представляя собой его элемент, сопричастный божественному, и способный быть теургически инвоцированным через орган воображения. Подобные рассуждения и ритуалы подхватили гетеродоксальные христиане, например Дионисий Ареопагит в конце VI века и Генрих Корнелий Агриппа в конце XVI, чьи работы были хорошо известны Юнгу.⁵¹⁴ Эти теургические практики легли в основу большинства средневековых и ранних современных гримуаров: основополагающих текстов западной магической традиции, изобилующих ангельскими и демоническими формами, чьи дары, по принуждению или уговорам, иногда могли привести к ангелизации человека. В средневековый период в течениях иудейской эзотерики также появилась инвокация ангельской «высшей Самости». Авраам ибн Эзра (1089-1164), иудейский полимат, астролог и философ XII века, чьи работы были известны Юнгу,⁵¹⁵ описывал ангельские верхние миры в манере, близко напоминающей *mundus imaginalis* Ямвлиха, в которых человек может испытать «естественную и неразрывную» связь с божественным посредством теургического ритуала.⁵¹⁶ Воображение, через которое можно воспринимать эти небесные миры, – это «духовное тело» или «духовное вместилище» души.⁵¹⁷

513 Ангел-хранитель также похож на *parados* или «духа-помощника» из греческих магических папирусов; см. Betz, "The Greek Magical Papyri", p. 160. Юнг имел доступ к ссылкам Дитериха на «Магические папирусы» и комментариям к ним в „Das Mithrasliturgie“.

514 Об ангельской теургии Диониса см. Wear and Dillon, "Dionysius the Areopagite", pp. 117 - 29; Gregory Shaw, "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite", *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999), pp. 573-99.

515 См. Jung, CW 9ii, §169.

516 Ямвлих, «О мистериях», 1.3. См. также Henry Corbin, "Mundus Imaginalis, or, the Imaginary and the Imaginal", trans. Ruth Horine, «Cahiers internationaux de symbolisme» 6 (1964), pp. 3-26.

517 См. Finamore, "Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul". О переходе этой идеи в пятнадцатый и шестнадцатый века см. D.P. Walker, "The Astral Body in Renaissance Medicine", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21:1/2 (1958), pp. 119-33, на стр. 123. Алхимические ссылки на «духовное» или «астральное» тело см. в Agrippa, "De occulta philosophia", 1:5, 111:50; Martin Ruland, "A Lexicon of Alchemy or Alchemical Dictionary" (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1984 [1893]), p. 182; „Paracelsus, Sämtliche Werke“, ed. Karl Sudhoff, 14 volumes (Munich and Berlin: Oldenbourg, 1922-33), VIII:161-70.

Ибн Эзра предположил, что человеческая душа происходит из этого небесного царства.⁵¹⁸ Каждая из звезд и планетарных сфер также имеет свою собственную душу и стремится вернуться к своему источнику, как и человеческая душа. Ибн Эзра специально называл эти планетарные и звездные души ангелами, устанавливая прямую связь с астральными даймонами, описанными Порфирием и Ямвлихом.⁵¹⁹ Человек, стремящийся к познанию высших сфер, должен научиться видеть «зрачками своего сердца».⁵²⁰ Человек как микрокосм может познать вселенную как макрокосм через познание собственной души; к ангелам можно обратиться изнутри, потому что они находятся внутри. Идея Ибн Эзры о цели внутреннего путешествия перекликается с идеей позднеантичной теургии: человек преображается через непосредственное переживание божественного. В психологической терминологии Юнга, индивидуальное сознание трансформируется через непосредственное переживание Самости.

В средневековых иудейских эзотерических кругах были разработаны сложные теургические ритуалы, призванные облегчить видение божественного, которое могло бы привести к ангелизации человека.⁵²¹ Работа Елеазара из Вормса (1176-1238) находила отклик и в ранний современный период и за его пределами через магические сборники, такие как «Сефер ха-Разиэль» («Книга ангела Разиэля») – еще одна работа, с которой был знаком Юнг.⁵²² Елеазар, как и ибн Эзра, перенял идею неоплатонического «духовного вместилища», состоящего из той же субстанции, что и ангелы, и имеющего ангельскую форму; через этот образ божественности внутри человека, называемый «целем», можно было получить доступ к верхним мирам.⁵²³ Елеазар считал что

518 Abraham ibn Ezra, "Commentary to Exodus" 3:15, цитируется в Aaron Hughes, "The Three Worlds of ibn Ezra's Hay ben Meqitz", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 11:1 (2002), pp. 1-24, на стр. 5.

519 Abraham ibn Ezra, "Pirquei rabbi 'Eli'ezer (Chapters of Rabbi Eliezer), MS HUC 75ff. 4b, 6b, цитируется в Elliot R. Wolfson, "Merkavah Traditions in Philosophical Garb", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 57 (1990-91), pp. 179-242.

520 Hughes, "The Three Worlds", p. 14.

521 См. Elliot Wolfson, "Theosis, Vision, and the Astral Body in Medieval German Pietism and the Spanish Kabbalah", в Nicholas Campion and Liz Greene (eds.), "Sky and Symbol" (Lampeter: Sophia Centre Press, 2013), pp. 119-42.

522 См. Jung, CW 14, §572, n. 106.

523 Подробное обсуждение tselem см. в книге Гершома Шолема: Gershom Scholem, "On the Mystical Shape of the Godhead", trans. Joachim Neugroschel, ed. Jonathan Chipman (New York: Schocken Books, 1991), pp. 251-73.

этот внутренний ангел управляет зодиакальным знаком, под которым родился человек:

Каждый ангел, будучи архонтом зодиакального знака человека, когда он направлен вниз, принимает образ человека, над которым он стоит ... И в этом заключается смысл слов «И создал Бог человека по образу и подобию своему».⁵²⁴

Таким образом, у каждого человека, когда он приходит с рождением в физический мир, появляется внутренний астральный ангел. «Архонт зодиакального знака человека» Елеазара отражает в натальном гороскопе неоплатоническую идею *oikodespotes*, поскольку он относится не к знаку, в котором находилось Солнце, а к планетарному управителю Асцендента. Это – глубоко психологическое представление об ангельском существе: форма ангела – это образное выражение психического измерения личности, которое, в свою очередь, воплощает в человеческой форме небесный комплекс астральных качеств и смыслов, запечатленных в душе и ее судьбе в смертной жизни.

Гримуары Юнга

Один из самых важных магических текстов средневекового периода на латыни известен как “*Liber Razielis*” или «Книга Разиэля».⁵²⁵ Эта работа особенно важна для любой дискуссии о ритуальном использовании Юнгом воображения.⁵²⁶ “*Liber Razielis*” – это перевод “*Sefer ha-Raziel*” на латинский с иврита.⁵²⁷ Она содержит значительную

524 Eleazar of Worms, “Hokhmat ha-Nefesh” (Benei Beraq, 1987), Ch. 48:80. цитируется в Wolfson, “Theosis and the Astral Body”, p. 131.

525 О важности этой работы см. Sophie Page, “Uplifting Souls: The Uber de essentia spirituum and the Uber Razielis”, в Claire Fanger (ed.), “Invoking Angels” (University Park: Penn State University Press, 2012), pp. 79-112. См. также Don Karr, “Liber Salomonis”, <<http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/Solomon/LibSal.pdf>>. Оригинальная версия на иврите известна как “Sefer ha-Raziel”, см. Joseph Dan, “Book of Razel”, в *Encyclopaedia Judaica* 13:15691-93. Перевод на английский: Steve Savedow (ed. and trans.), “Sepher Rezial Hemelach” (York Beach, ME: Samuel Weiser, 2000)

526 См. Jung, CW 13, §173.

527 О различных версиях “Sefer ha-Raziel”, которые появились задолго до ее публикации в 1701 году, см. François Secret, «Sur quelques traductions du Sefer Raziel», REJ 128 (1969), pp. 223-45. Более подробное обсуждение см. также: Ioan P. Couliano, “Eros and Magic in the Renaissance”, trans Margaret Cook (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 167.

часть работы Елеазара Вормсского, также она послужила главным источником для гримуара раннего нового времени, известного как «Шестая и Седьмая Книги Моисея» – текст из библиотеки Юнга, о котором он упоминает в «Красной книге» как о собственности мага Филемона.⁵²⁸ Поскольку «Моисей», как и ряд других гримуаров, включает диалоги с даймолическими существами, связанными с планетарными и зодиакальными сигнификаторами, это – книга об астральной магии, уходящая корнями в астральную космологию, которая может быть прослежена до гностических, герметических, раннеиудейских и неоплатонических истоков. Неудивительно, что «Моисей» был не единственным гримуаром, который приобрел Юнг. В его библиотеке есть еще несколько текстов подобного рода, и их правильнее считать теургическими, поскольку они посвящены восхождению души к форме гнозиса или унитивного опыта и в основном не связаны с «низшими» гоэтиями. Похоже, что к моменту начала работы над «Красной книгой» Юнг уже был заинтригован магией и психологическими трансформациями, которые могли произойти в результате ритуальных техник, использующих воображение в качестве входа.

Магическая работа, возможно, наиболее известная тем, кто не входит в круг исследователей средневековой и ранней современной магии, – это библия для начинающих магов XVI века Генриха Корнелиуса Агриппы Неттесгеймского: *“De occulta philosophia”*, трехтомный обстоятельный трактат по астрологии, алхимии и каббалистической магии. Агриппа, как и автор «Моисея», руководствовался *“Sefer ha-Raziel”*.⁵²⁹ У Юнга было два издания текста Агриппы на немецком языке, одно из которых было опубликовано в 1855 году, а другое в 1916 году,⁵³⁰ а также два редких ранних латинских издания другой работы Агриппы, «О недостоверности и тщете всех наук и искусств», опубликованных соответственно в 1584 и 1653 годах.⁵³¹

528 Согласно Джозефу Петерсону, последнему переводчику работы Моисея, основу этого гримуара составила “Liber Razielis”; см. Joseph Peterson (ed. and trans.), “The Sixth and Seventh Books of Moses” (Lake Worth, FL: Ibis Press, 2008), p. ix. У Юнга издание Моисея было: Johann Scheible (ed.), “Das sechste und seibente Buch Mosis” (New York: William Radde, 1865).

529 Peterson (ed. and trans.), “Sixth and Seventh Books of Moses”, p. ix.

530 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, “Die Cabbala des E.C.A. von Nettesheim” (Stuttgart: Johann Scheible, 1855); “H.C. Magische Werke samt den geheimnisvollen Schriften des Petrus von Abano” (Berlin. Hermann Bardsdorf, 1916).

531 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, “De incertidome & vanitate omnium scientiarum & artium liber” (Hagae-Comitum: A. Ulacq, 1653).

Не менее важным в отношении «Красной книги» было то, что Юнг также приобрел гримуар, опубликованный на немецком языке в начале восемнадцатого века, предположительно средневековым еврейским магом по имени Абрахам Вормсский,⁵³² под названием „*Buch der wahren Praktik in der uralten göttlichen Magie und in erstaunlichen Dingen*“.⁵³³ Эта книга, состоящая из четырех частей, – первая печатная версия произведения, известного на английском языке как “*The Book of Abramelin*” [«Книга святой магии Абрамелина»]. По словам Лона Майло Дюкетта, составившего предисловие к новому английскому переводу, опубликованному в 2006 году, оригинальная рукопись была написана между 1387 и 1427 годами.⁵³⁴ Большая часть третьей книги «Абрамелина», посвященная инвокации различных астральных ангелов и духов, дублируется в «Шестой и Седьмой книгах Моисея».⁵³⁵ «Абрамелин» был впервые переведен на английский язык в конце XIX века Сэмюэлем Лидделлом Макгрегором Мазерсом, одним из основателей «Ордена Золотой Зари».⁵³⁶ Благодаря переводу Мазерса и популяризации ритуалов этой книги Алистером Кроули, а также публикации двух новых изданий XXI века на английском и немецком языках, «Абрамелин» и по сей день остается популярной работой в современных оккультных кругах.⁵³⁷

«Абрамелин» представляет собой особый астрологический и ангелологический ритуал, которому, как утверждает ее автор, его научил еврейско-египетский маг по имени Абрамелин. Цель ритуала Абрамелина, требующего восемнадцати месяцев напряженной подготовки, включающей пост, воздержание и различные психо-духовные упражнения, – форма гнозиса, приводящая к трансформации

532 О личности Абрахама Вормсского см. Raphael Patai, “The Jewish Alchemists” (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), pp 272-88; Bernd Roling, “The Complete Nature of Christ”, в Jan N. Bremmer and Jan R. Veenstra (eds.), “The Metamorphosis of Magic” (Leuven: Peeters, 2002), pp. 231-66, on pp. 245-46.

533 Abraham von Worms, „Die egyptischen großen Offenbarungen, in sich begreifend die aufgefundenen Geheimnisbücher Mosis“ (Cologne: Peter Hammer, 1725).

534 Лон Майло Дюкетт, “Foreword”, в Abraham von Worms, “The Book of Abramelin”, ed. Georg Dehn, trans. Steven Guth (Lake Worth, FL: Nicolas-Hays, 2006), p. xiii.

535 Вполне вероятно, что оба произведения основывались на “Sefer ha-Raziel” «Моисей», скорее всего, основывался на латинской версии “Liber Razielis”, в то время как Абрамелин, возможно, основывался непосредственно на более древней версии на иврите.

536 S.L. MacGregor Mathers (ed. and trans.), “The Book of the Sacred Magic of Abramelin the Mage” (London: John M. Watkins, 1897). Мазерс использовал неполную французскую версию текста

537 Новое немецкое издание – „Buch Abramelin das ist Die egyptischen großen Offenbarungen“ (Leipzig: Editions Araki, 2001).

мага и его власти над «неискупленными» духами. По словам Мазерса, первого переводчика книги на английский язык, цель ритуала заключается в следующем:

*Путем очищения и самоотречения обрести знание и общение со своим Ангелом-Хранителем, дабы таким образом получить право и впоследствии использовать бесов в качестве наших слуг во всех материальных делах.*⁵³⁸

По словам Абрахама, после длительного периода ритуальной подготовки:

*Я переживал это видение в смирении и блаженстве три дня подряд. Ко мне с любовью и дружеским участием обратился мой ангел-хранитель. Он объяснил мне божественную мудрость и Каббалу, а позже полностью раскрыл всю правду об этой магии.*⁵³⁹

Нечто подобное можно сказать и о юнговском Филемоне, который, согласно «Красной книге», обучал Юнга секретам магии. По мнению Дюкетта, Святой Ангел-Хранитель «Абрамелина» – «это божественная сущность, связанная с каждым человеком, и только с ним – по сути, личная духовная родственная душа мага».⁵⁴⁰ Хотя Дюкетт предполагает, что истоки этой идеи находятся в индийских йогических практиках, однако источник западных магических течений средневекового периода, скорее всего, лежит в неоплатонической концепции *oikodespotes* и еврейской идее маггида – хотя и те, и другие обычно вызывались как средство трансформации души, а не призыва «неискупленных» демонов.⁵⁴¹

Хотя маловероятно, что Юнг призывал неискупленных духов, кроме как в психологическом контексте его концепции «тени» – проблематичных или неприемлемых элементов личного бессознательного⁵⁴² – нетрудно понять, почему он интересовался «Абрамелином» с

538 Mathers (ed. and trans.), "The Book of the Sacred Magic of Abramelin", xxvi.

539 "The Book of Abramelin", 1.7, p. 28.

540 DuQuette, "Foreward", в "The Book of Abramelin", p. xv.

541 Помимо печатной версии «Абрамелина», которую приобрел Юнг, существуют рукописные версии на немецком, иврите и итальянском, все они датируются началом семнадцатого века. См. Gershom Scholem, "Kabbalah" (New York: Meridian, 1978), p. 186.

542 О теории Юнга о «тени» см. множество ссылок: Jung, CW 10, §§444 – 57; Jung, CW 9ii, §§13-19. О том, что Юнг рассматривает демонов как психологические компульсии, см. главу 2.

психологической точки зрения. Филемона, в иудео-христианских религиозных контекстах, можно считать разновидностью ангела-хранителя, а также архетипический образ мудрости коллективного бессознательного. Также маловероятно, что Юнг упустил параллели между «святым ангелом-хранителем» «Абрамелина» и неоплатоническими *oikodespotes*. Оба они обладают лиминальным статусом – внутренним и психологическим, а также объективным и небесным; оба они – обитатели *mundus imaginalis*; и оба они действуют как мост между индивидуальным микрокосмом и универсальным макрокосмом. Возможно, Юнг попытался провести ритуал Абрамелина в форме, адаптированной к его психологическому пониманию теургии Ямвлиха, неоплатонически вдохновленной астральной магии, разработанной Марсилио Фичино в конце пятнадцатого века,⁵⁴³ и *exercitia* Лойолы, и испытал присутствие воображаемого внутреннего проводника, которого он обозначил как «мой психагог», и которого он называл Филемоном.⁵⁴⁴

Вряд ли стоит удивляться тому, что Юнг глубоко интересовался ритуальной магией, ведь граница между магическими практиками и психологическими исследованиями хрупкая и постоянно меняющаяся. Исследования Юнга вышли за рамки позднеантичных, средневековых и раннесовременных гримуаров и перешли к литературе современных ему магических орденов, таких как *Fraternitas Saturni*, чьи журналы он приобретал в течение короткого периода времени в конце 1920-х годов, и которые проповедовали идею надвигающейся новой «Эры Водолея», управляемой планетой Сатурн.⁵⁴⁵ Сону Шамдасани отмечает, что в 1912 году Людвиг Штауденмайер, немецкий профессор химии, опубликовал работу под названием “*Magic as an Experimental*

543 Юнг был знаком с работой Фичино; см. многочисленные ссылки в Jung, CW 20. Обсуждение использования Фичино планетарных образов в качестве *sunthemata* для инвокации небесных сил см. в Couliano, “Eros and Magic”, pp. 32-34.

544 Описание Юнгом его первой встречи с Филемоном см. в Jung, MDR, pp. 207-210. Согласно Шамдасани, Филемон впервые появился в «Черных книгах» 27 января, 1914 года; см. Shandasan, “Introduction”, в Jung, “Liber Novus”, pp. 200-201.

545 Юнг приобрел пять изданий журнала “*Fraternitas Saturni*”, “*Saturn Gnosis*” [«Гнозис Сатурна»], датированных периодом между июлем 1928 года и мартом 1930 года. Единственную публикацию на английском языке об этом крайне тайном ордено см. в книге Stephen E. Flowers, “The *Fraternitas Saturni* or Brotherhood of Saturn” (Smithville, TX: Runa-Raven Press, 2006 [1990]); см. также Haki, “*Eranos*”, p. 38. Немецкие публикации тех, кто имел отношение к ордену, см. Aythos, “The *Fraternitas Saturni*” (Munich: ARW, 1979); Frater V.D., “*Die Fraternitas Saturni heute*” (Büllingen: Verlag Ralph Tegtmeier Nachf, 1994). Орден существует и по сей день, его можно найти на сайте <www.fraternitas.de>.

Science" [«Магия как экспериментальная наука»]. В этой книге описаны эксперименты Штауденмайера с «автоматическим письмом» и намеренно вызванными зрительными галлюцинациями. Целью усилий Штауденмайера, по словам Шамдасани, было «дать научное объяснение магии».⁵⁴⁶ У Юнга была копия этой работы, и он отметил в ней несколько отрывков. Ограниченный рамками условностей и культурных ожиданий своего времени и своей профессии, Юнг, тем не менее, нашел достаточно мужества, чтобы признать важность этой пограничной зоны, где психологические инсайты могут быть найдены в процессе применения ритуальной магии для развития человеческого сознания через воображение, этот «орган души», с помощью которого можно получить доступ к невидимым мирам.

Свидетельства того, что Юнг практиковал магию, а также читал о ней – или, возможно, более точно, о теургии – автоматически не означают, что он «верил» в том смысле, в каком верили Агриппа и Макгрегор Мазерс, или что он invoцировал астральных существ каждый вечер перед сном. Для Юнга все, в конечном счете, должно быть понято в контексте человеческой психологии. Магия – это тема, которая, несомненно, занимает большое место в «Красной книге». Астральная магия – ритуалы, связанные с invoцированием и управлением восхождением души через планетарные сферы, чтобы разорвать навязчивые цепи астральной судьбы – также занимает видное место в качестве психологической темы в различных томах «Собрания сочинений». В «Красной книге» появляется магический ритуал призыва бога-Солнца, отчасти вдохновленный ритуальной invoкацией в «Литургии Митры»; подобный тип invoкации, перекликающийся с рядом тем английского перевода Томаса Тейлора иератического орфического «Гимна к Первородному», появляется в одной из «Чёрных книг», посвященной новому богу Эона, орфическому первобожеству Фанесу.⁵⁴⁷ Что касается «реальной» природы того, что отвечает на такие invoкации – Юнг рассматривал эти сущности как образные персонификации архетипических сил коллективного бессознательного. Это объяснение, однако, не слишком утешит тех, кто ожидает найти строгую научную проверку в пограничных областях.

⁵⁴⁶ Ludwig Staudenmaier, „Die Magie als Experimentelle Naturwissenschaft“ (Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft, 1912). См. примечания Шамдасани о Штауденмайере в Jung, „Liber Novus“, p. 200.

⁵⁴⁷ См. Greene, „The Astrological World of Jung's 'Liber Novus'“, главы 2 и 6.

5

«ВЕЛИКАЯ СУДЬБА»

*Характер человека – это его судьба.*⁵⁴⁸

Гераклит

*Судьба и характер – это разные названия одного и того же понятия.*⁵⁴⁹

Новалис

*Древние придумали магию, чтобы подчинить себе судьбу. Она была нужна им для определения внешней судьбы. Нам она нужна для определения внутренней судьбы и для того, чтобы найти путь, который мы не в состоянии постичь.*⁵⁵⁰

К.Г. Юнг

⁵⁴⁸ Heraclitus, DK B1 19, Kahn (trans.), "The Art and Thought of Heraclitus", p. 81

⁵⁴⁹ „Schicksal und Gemut sind Namen eines Begriffes“. Friedrich von Hardenberg [Novalis], „Heinrich von Ofterdinge“, trans. John Owen (Cambridge: Cambridge Press, 1842), Part Two, p. 84, <<http://www.gutenberg.org/files/31873/31873-h/31873-h.htm>>.

⁵⁵⁰ Jung, "Liber Novus", p. 311.

РОЗА ПОД ЛЮБЫМ НАЗВАНИЕМ

Подобно дорогам, ведущим в Рим, любое обсуждение астрологии Юнга рано или поздно приводит к вопросу о том, как он понимал судьбу. Астрология и философские размышления о судьбе тесно сосуществуют с момента возникновения их обеих. В ряде современных астрологических текстов вопрос о том, описывается ли жребий человека гороскопом, обсуждается более современным языком. Иногда используются другие слова с различными оттенками, например, «судьба».⁵⁵¹ Во второй половине двадцатого века многие астрологи начали полностью отвергать идею судьбоносных обстоятельств и ссылаться на «тенденции», а не на древнюю идею о Геймармене, «принудительной власти звезд». Пример такой модернизации астральной судьбы предложил британский астролог Джефф Майо (1921-98), который категорически заявил:

В отношении будущего астрологический аспект может соответствовать любой из множества возможностей, в основном зависящих от «свободы выбора» конкретного человека, но аспект все равно предсказывает фактическое развитие обстоятельств или характер реакции человека на ситуацию.⁵⁵²

Другие астрологи в принципе приняли идею астрального жребия, но предположили, что она затрагивает только физическое положение дел человека, но не его душу. Этот квазиплатонический, квазигностический подход был сформулирован британским астрологом Маргарет Хоун (1892-1969) в 1951 году:

Поскольку человек отождествляет себя со своим физическим «я» и окружающим его физическим миром, он составляет его неотъемлемую часть и подвержен его изменяющемуся паттерну, который планеты формируют на своих орбитах. Только признав то, что он ощущает

⁵⁵¹ См. например, Dane Rudhyar, "The Astrology of America's Destiny" (New York: Random House, 1974). Эта книга не соответствовала бы духу того времени.

⁵⁵² Jeff Mayo, "Astrology" (London: Teach Yourself Books, 1964), p. 6.

как нечто большее, чем он сам, он может настроиться на то, что находится за пределами земной модели. Таким образом, хотя он и не может избежать земных событий, он может «пожелать» с помощью доктрины свободного и добровольного «принятия», чтобы его реальное «я» было свободно в своей реакции на них.⁵⁵³

Эта точка зрения допускает определенную форму свободы, а также признание судьбы; но она отражает дуализм духа и материи, который был чужд мнению Юнга об их единстве.

В древности способы понимания астрального жребия в различных философских и религиозных системах варьировались. В некоторых фрагментах герметических текстов утверждалось, что астральная судьба действует на тело или на низшие измерения души, но высшая душа или *поис* остается свободной от ее влияния:

У нас есть способность выбирать; в нашей власти выбирать лучшее и худшее по нашей воле. И если [наш] выбор тяготеет к дурным вещам, тогда он вступает в связь с телесной природой; [и] по этой причине судьба властвует над тем, кто совершает этот выбор. Итак, поскольку интеллектуальная сущность в нас абсолютно свободна ... Судьба не имеет влияния на нее.⁵⁵⁴

В середине двадцатого века эту точку зрения поддержала астролог Маргарет Хоун. В некоторых гностических трактатах, например, в «Апокрифе Иоанна»,⁵⁵⁵ представлена идея о том, что каждый планетарный архонт помещает над человеческой душой своего рода сверхъестественную мембрану, когда душа нисходит на землю для воплощения, в результате чего душа-носитель состоит из семи слоев, каждый из которых находится под управлением одного из семи архонтов.⁵⁵⁶ Совокупность этих слоев, называемых «Обманчивым

⁵⁵³ Margaret Hone, "The Modern Textbook of Astrology" (London: L. N. Fowler, 1951), p. 17

⁵⁵⁴ Stobaeus, "Excerpt XX", в Mead, "Thrice-Greatest Hermes", III:XX:2, pp. 84-85.

⁵⁵⁵ Для Юнга источниками «Апокрифа Иоанна», главного гностического представителя этого подхода к астральной судьбе, были Irenaeus, "Irenaei episcopi lugdunensis contra omnes haereses" (Oxford: Thomas Bennett, 1702), и Mead, "Fragments", pp. 580-82. Еще две редакции «Апокрифа» были найдены в Нег-Хаммади в Египте в 1945 году; см. Frederick Wisse, в James McConkey Robinson (ed.), "The Nag Hammadi Library in English" (Leiden: Brill, 1977), pp. 98-116.

⁵⁵⁶ О семислойной «душе-носителе» в «Апокрифе» см. в Roelof van den Broek, "The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John", в Roelof Van den Broek and M.J. Vermaseren (eds.), "Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions" (Leiden: Brill, 1981), pp. 38-57.

Духом», понималась как низменная, отражая идею о том, что планетарные архонты привязывают душу к материи посредством либидинозных компульсий и что они препятствуют воспоминаниям души о ее божественном источнике.⁵⁵⁷

В раннехристианских контекстах идея Геймармене оставалась важной темой богословского дискурса, но астральная судьба рассматривалась как бессильная перед теми, кто прошел обряд христианского крещения. В средневековый период дуалистический подход, представленный в герметических и гностических трактатах, вновь стал приемлемой христианской концепцией, во многом благодаря учению доминиканского священника и философа-аристотелианца Фомы Аквинского (1225-74). Судьбу, продиктованную звездами, понимали как относящуюся к физическим желаниям и потребностям, поскольку тело принадлежало к тленному «подлунному» царству в контексте аристотелевской космологии (см. иллюстрацию 2). Однако душа принадлежала Богу и была недостижима для астральных влияний.⁵⁵⁸

Современные философы достигли не большего согласия, чем их древние предшественники.⁵⁵⁹ Термин «судьба» заменили на «детерминизм» – слово, менее связанное ассоциациями с религией и адаптированное к экономическим, климатическим, социальным и политическим, а не астральным силам. Астрология, естественно, была исключена из этих современных философских дискурсов. Но Юнг по-прежнему был глубоко озабочен проблемой судьбы в связи с небесными телами. Он обращался за философским просвещением к Канту, Шопенгауэру и Ницше, а за более практическим пониманием дилеммы – к неоплатоникам, стоикам, герметикам и гностикам, не в последнюю очередь потому, что астральная судьба находится в центре дискурса этих более древних течений. Современные психологии и психиатрии также занимаются вопросом судьбы, однако астрологический дискурс в значительной степени исчез из когнитивной и поведенческой школ

⁵⁵⁷ О зловредных качествах «Обманчивого Духа» в гностических доктринах см. van den Broek, "The Creation of Adam's Psychic 'Body'"; Couliano, "The Tree of Gnosis", pp. 102-5.

⁵⁵⁸ Thomas Aquinas, "Summa Contra Gentiles", trans. Anton C. Pegis, James F. Anderson, Vernon J. Bourke, and Charles J. O'Neil (New York: Hanover House, 1955-57), III.84-87, 91-92. См. также Campion, "A History of Western Astrology", pp. 49-51.

⁵⁵⁹ Дискуссии о свободе воли и детерминизме, имеющие отношение к Юнгу, см. в Arthur Schopenhauer, "Prize Essay on the Freedom of the Will", trans. Eric F.J. Payne, ed. Gunter Zoller (Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [1839]); Immanuel Kant, "Critique of Practical Reason", trans. Lewis White Beck (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1993 [1788])

психологии, как и из философии,⁵⁶⁰ и судьбу теперь обычно определяют другими терминами. В области органической психиатрии она все больше переплетается с изучением генетики, и теперь ее называют «генетическим картированием судьбы».⁵⁶¹

ПРИРОДА, ВОСПИТАНИЕ И РЕИНКАРНАЦИЯ

Роль каузальности в психических страданиях человека непременно заставляет нас вернуться к тайне, окружающей судьбу, какими бы синонимами мы ни заменяли это слово. Например: рождаются ли люди «дурными» от природы – генетически запрограммированными (и потому обреченными) на совершение «дурных» поступков – или они становятся «дурными» (и потому в той же степени обреченными) под влиянием внешних обстоятельств, которые они не выбирали? И если второй вариант, то есть ли в дальнейшем выбор или, при должных социальных и клинических ресурсах, существует вероятность исцелиться? Появились два общих подхода, которые образуют стержень так называемых дискуссий о роли природы и воспитания в современной психологии. Первый подход, основанный на теории «классического обусловливания», разработанной русским физиологом Иваном Петровичем Павловым в начале XX века, подразумевает подход к человеку как к *tabula rasa*, на которую всецело влияет окружающая среда. Психотерапевтические подходы, основанные на этой точке зрения, известны в настоящее время под общим названием «поведенческая» терапия.⁵⁶² Второй подход, также каузальный, основывается на чисто биологической точке зрения, согласно которой химия мозга определяет психофизическое будущее человека.⁵⁶³ Кроме

⁵⁶⁰ Он не исчез полностью. См. Hans Jurgen Eysenck, David K.B. Nias, "Actrolology. Science or Superstition?" (New York: St. Martin's Press, 1982).

⁵⁶¹ См., например, J.C. Kim, S.M. Dumecki, "Genetic Fate-Mapping Approaches", *Methods in Molecular Biology* 493 (2009), pp. 65-85; Stanley Fields, Mark Johnston, "Genetic Twists of Fate" (Cambridge, MA: MIT Press, 2010).

⁵⁶² О работе Павлова (1849-1936) см.: Иван Петрович Павлов, «Условный рефлекс». См. также Barbara R. Saunders, "Ivan Pavlov" (Berkeley Heights, NJ: Enslow, 2006).

⁵⁶³ Об этой перспективе см. Bernardo J. Carducci, "The Psychology of Personality" (Chichester John Wiley & Sons, 2009); Susan Hart, "Brain, Attachment, Personality" (London: Karnac, 2008).

того, можно придерживаться среднего пути между этими двумя крайностями, когда физиология (природа) и среда (воспитание) участвуют в формировании личности в равной степени. Похоже, в своих ранних работах по психиатрии Юнг пытался найти подобный компромисс, заявляя:

*Бесконечная дилемма вопроса «культура/природа» всегда есть вопрос «слишком много/слишком мало», а не «либо/либо».*⁵⁶⁴

Похоже, к тому времени, когда Юнг начал работу над «Красной книгой», он выбрал третий подход. Этому подходу отдавали предпочтение в поздней античности, но сегодня в медицине и органической психиатрии он непопулярен, поскольку акаузален и не поддается демонстрации с помощью научных методологий. Этот подход предполагает понимание судьбы человека как воплощения присущего ему *a priori* характера, Самости или души-конstellации, которая таинственным образом проявляется во внешних обстоятельствах жизни человека. Источник и природа этой врожденной «сущности» остаются скрытыми, намекая на более интуитивный способ рассуждения или, по крайней мере, признавая, что невозможно «доказать» ее существование в рамках текущих исследовательских парадигм. Идея врожденного темперамента, независимого от генетической наследственности и среды, но дополняющего их, предполагает осмысленную телеологию внутреннего развития, а не статичную привязку к предопределенным обстоятельствам. Она также может сопровождаться пониманием, что намерение этой сущности, воплощенной даймоном, отражается в качествах времени, описываемых шаблонами натального гороскопа.

Похоже, этот подход, в конечном счете, начал доминировать в рассуждениях Юнга о судьбе. В древности эта идея обычно сопровождалась верой в последовательные воплощения души; каждая жизнь человека, его индивидуальный даимон и его конкретная судьба определяются выбором, сделанным в предыдущей жизни.⁵⁶⁵ Чем больше осознанность человека об этом факте, тем скорее он становится способным делать сознательный выбор и творчески развиваться в пределах того, что нельзя изменить. Это приводит к большей гармонии

⁵⁶⁴ Jung, CW 7, §41.

⁵⁶⁵ Об этой теме у Платона см.: Платон, «Государство», 617e-6620b.

между личностью и намерениями даймона. Идея о серии воплощений, в которых «карма» или психическая субстанция, накопленная в течение одной жизни, определяет трудности и воздаяния в следующей жизни, существовала в западных эзотерических течениях весьма долго, и была воскрешена в наши дни Блаватской и ее последователями в результате ассимиляции индуистских и буддийских идей с платоническими и неоплатоническими концепциями и дополнения их христианской моралью. Алан Лео, который искренне принял эту идею и включил ее в свои астрологические труды, настаивал на том, что у астрологии «нет постоянной ценности» без учета реальности прошлых жизней.⁵⁶⁶

На то, что Юнг был склонен к идее реинкарнации, в поздний период жизни, а возможно и раньше, указывает его высказывание в «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях»:

Должно быть, где-то «там» существует некая детерминанта, необходимость установить всему границы, заключить все в определенные рамки. И эта созидаящая необходимость, как я себе представляю, в конечном счете, решает, какой именно душе предстоит новое воплощение. Я могу предположить, что для некоторых душ пребывание в трехмерном пространстве менее тягостно, нежели в Вечности. Возможно, это зависит от того, сколько завершенности или незавершенности принесли с собой эти души из мира живых.

... Но если некая карма осталась неисполненной, душа стремится воплотиться снова, видимо, даже не сознавая, что нечто нуждается в завершении.⁵⁶⁷

Также Юнг рассуждал о том, что «осталось незавершенным» в его собственной жизни:

В моем случае это, должно быть, страстное стремление к познанию, которое, похоже, послужило причиной моего появления на свет ... Я вполне могу представить, что уже жил раньше, и что тогда передо мною также возникали вопросы, на которые я не находил ответа. Возможно, мне следовало родиться снова для того, чтобы исполнить предназначенное мне.⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Alan Leo, "Esoteric Astrology" (London. Modern Astrology Office, 1913), p. vii.

⁵⁶⁷ Jung, MDR, pp. 353-54.

⁵⁶⁸ Jung, MDR, pp. 350, 354.

Юнг говорил о реинкарнации в контексте восточной концепции кармы и признавал ее важность в платонической и неоплатонической литературе; кроме того, он прекрасно понимал, что современные теософские предположения заимствованы из обеих теорий. Связь между натальным гороскопом и циклом перерождения была прямо описана Анни Безант (1847-1933), которая в 1907 году стала президентом «Теософского общества».⁵⁶⁹

*Карма прошлых жизней, ментальная, эмоциональная и связанная с отношениями с другими, требует материалов, способных к самым разнообразным выражениям ... В соответствии с этим темпераментом будет установлено время рождения тела; оно должно прийти в мир в то время, когда физические планетарные влияния соответствуют темпераменту, и, таким образом, оно рождается под своей астрологической «звездой». Не звезда обуславливает темперамент, а темперамент определяет момент рождения под этой звездой.*⁵⁷⁰

Юнг настаивал, что идея перерождения «неотделима от идеи кармы».⁵⁷¹ Он не раз встречал в книгах Алана Лео утверждение, что перерождение и карма сами по себе неотделимы от момента физического рождения и основанного на нем гороскопа. Хотя Юнг не соотносил перерождение и карму с астрологией ни в одной из опубликованных работ, похоже, что они послужили основой для понимания им его собственного гороскопа, особенно в отношении вещей, которые он рассматривал как «то, что осталось незавершенным».

⁵⁶⁹ О Безант и ее работах: Anne Taylor, "Annie Besant" (Oxford: Oxford University Press, 1991) О пренебрежительных отзывах Юнга о Безант см. Jung, CW 10, §176; Jung, CW 10, §90; Jung, CW 11, §859.

⁵⁷⁰ Annie Besant, "A Study in Consciousness" (London: Theosophical Publishing Society, 1904), pp 98-100.

⁵⁷¹ Jung, MDR, p. 349.

СУДЬБА И ИНДИВИДУАЦИЯ

В период разрыва с Фрейдом, или вскоре после него, Юнг придерживался более древнего, акаузального взгляда на судьбу. В книге «Психология бессознательного» он предался одному из своих любимых занятий: этимологическим ассоциациям, в данном случае соотнося греческое слово «судьба», *Moirai*, с различными словами, связанными с индоевропейским корнем *mer* или *mor*, означающим «умирать». Он соотнес эти слова с римскими божественными «матерями», *Matres* или *Matronae*, которые одновременно и тевтонские *Norns*, «норны», и греческие *Moirai*.⁵⁷² Подобные образные ассоциации слов, корней слов и символов – это тот аспект мышления Юнга, который может быть сложным для тех, кто считает язык чисто семантическим, культурно созданным инструментом коммуникации. Но независимо от того, представляют ли собой аналогические отступления Юнга «научный» метод,⁵⁷³ к тому времени, когда он начал работу над «Красной книгой», он уже установил тождество между судьбой и душой.

Это тождество может отражать влияние немецких писателей-романтиков, таких как Новалис, а также изучение Юнгом астрологии, особенно астрологии, представленной Аланом Лео, что подвело его к тому, что он считал четкой демонстрацией априорного существования структуры характера, отраженной в натальном гороскопе или синхронной с ним. Лео представил неразрывное переплетение судьбы и характера в работе под названием «Сатурн: Жнец», которую Юнг, по-видимому, приобрел вскоре после ее публикации в 1916 году. В предисловии к этой работе Лео заявил: «Характер – это судьба».⁵⁷⁴ Для Юнга качества самого времени, отраженные в астрологических символах,

⁵⁷² Jung, "Psychology of the Unconscious", p. 155.

⁵⁷³ О ранних исследованиях Юнга в области этого типа аналогического мышления см. в Jung, CW 2, trans. Leopold Stein (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), первоначально опубликованную на немецком языке в виде серии статей в „Journal für Psychologie und Neurologie“ 3-16 (1904), а на английском языке как "Studies in Word-Association", trans. M.D. Eder (Лондон: William Heinemann, 1918). См. также Jung, "Concerning the Two Kinds of Thinking", в Jung, "Psychology of the Unconscious", pp. 4-21.

⁵⁷⁴ Alan Leo, "Saturn: The Reaper" (London: Modern Astrology Office, 1916), p. 5.

представляют собой астральную судьбу, поскольку время, как заявил Юнг, «часто является символом судьбы».⁵⁷⁵ Таким образом, момент рождения – это своего рода моментальный снимок «типичных качеств либидо на данный момент», воплощенных в телесной форме. Глубокий и неизменный интерес Юнга к природе судьбы вполне ожидаем для человека, чья работа была посвящена стремлению понять и исцелить душевные страдания. В «Собрании сочинений», «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях» и «Анализе сновидений» есть много отсылок к проблеме судьбы и свободы воли. В 1912 году, за год до начала работы над «Красной книгой», Юнг отождествил судьбу с архетипами:

*Есть что-то роковое в воздействии бессознательных образов. Возможно, – кто знает – эти вечные образы и есть то, что люди подразумевают под судьбой.*⁵⁷⁶

В книге «Психология бессознательного» Юнг назвал судьбу «движущей силой либидо»:

*Власть судьбы приносит неприятные ощущения только тогда, когда все идет против нашей воли, то есть когда мы больше не в гармонии с собой... С близкого расстояния власть судьбы проявляется как компульсия либидо.*⁵⁷⁷

Это наблюдение отражает глубоко внутреннее восприятие судьбы, выраженное не в смысле внешних событий, а как те внутренние компульсии, которые препятствуют каждому благому намерению сознания и ведут к бессознательному выбору, который опутывает человека болезненными внешними обстоятельствами, не поддающимися легкому преодолению. Подобным образом астральная судьба описывается в ряде гностических и герметических текстов, которые, по мнению Юнга, дали ему «исторический эквивалент моей психологии бессознательного».⁵⁷⁸

В эссе под названием «Психология и религия», впервые прочитанном в виде серии лекций в 1937 году, Юнг кратко выразил свою убежден-

⁵⁷⁵ Jung, "Psychology of the Unconscious", p. 173.

⁵⁷⁶ Jung, CW 7, §183.

⁵⁷⁷ Jung, "Psychology of the Unconscious", p. 42 и п. 30.

⁵⁷⁸ Jung, MDR, p. 205.

ность в том, что опыт свободной воли человека сильно ограничен «начальствами и властями» бессознательной психики:

Каждый из нас наделен психической предрасположенностью, которая в значительной степени ограничивает нашу свободу и делает ее практически иллюзорной ... Мы не наслаждаемся свободой без хозяина; нам постоянно угрожают психические факторы, которые под видом «природных явлений» могут овладеть нами в любой момент ... «Начальства и власти» всегда с нами; у нас нет необходимости создавать их, даже если бы мы могли.⁵⁷⁹

Гораздо позже, в интервью газете “The Daily Mail”, Юнг выразил свое понимание единства судьбы и психики, повторив заявление Новалиса о том, что «судьба и душа – это лишь два разных названия одного и того же принципа».⁵⁸⁰

То, что происходит с человеком, характерно для него. Происходящее представляет собой шаблон, и все части подходят друг другу. По мере того как протекает его жизнь, одна за другой они становятся на свои места в соответствии с неким предопределенным замыслом.⁵⁸¹

Судьба и душа, как они представлены в «Красной книге», – действительно два разных названия одного принципа. Обращаясь к своей Душе, Юнг заявляет:

Ты забирала там, где я хотел удержать и давала там, где я ничего не ждал, снова и снова приводила к судьбе с новых и неведомых сторон.⁵⁸²

Кроме того, Юнг отождествлял судьбу с Самостью, целью процесса индивидуации, «поскольку она представляет собой наиболее полное выражение того рокового сочетания, которое мы называем

⁵⁷⁹ Jung, CW 11, §143. Лекции, прочитанные в Йельском университете, были опубликованы издательствами “Yale University Press” и “Oxford University Press” в 1938 году, а затем переведены на немецкий язык и опубликованы под названием „Psychologie und Religion“ в 1940 году.

⁵⁸⁰ О значении влияния Новалиса на Юнга см. в Hanegraaff, “New Age Religion”, p. 513; Hanegraaff, “Esotericism and the Academy”, p. 286. Об интересе Новалиса к астрологии см. Brian W. Kassenbrock, “Novalis and the Two Cultures” (неопубликованная докторская диссертация, Department of Germanic Languages and Literatures, New York University, 2009), p. 19.

⁵⁸¹ C.G. Jung, “Men, Women, and God”, *The Daily Mail* (London), 29 April 1955.

⁵⁸² Jung, “Liber Novus”, p. 233

индивидуальностью».⁵⁸³ Таким образом, то, что происходит с любым человеком – исключая те опыты, которые составляют часть «судьбы народов» и могут поглотить индивидуальное становление⁵⁸⁴ – есть отражение этого таинственного внутреннего процесса, который может быть трансформирован только сознанием (хотя его нельзя ни избежать, ни изжить). «Если мы чего-то не видим, судьба делает это за нас», – заметил Юнг в одной из своих лекций в Швейцарской высшей технической школе.⁵⁸⁵

ГЕЙМАРМЕНЕ СТОИКОВ

Юнг, похоже, позаимствовал некоторые из своих идей о судьбе у стоиков, в частности, концепцию Геймармене, которую он описывал как «принуждение звезд».⁵⁸⁶ Он также определял Геймармене как «подневольность характера и судьбы определенным моментам времени».⁵⁸⁷ Этот термин «судьба» неуловимо отличается от идеи судьбы как кармического возмездия или патологической компульсии, и он предполагает нечто более близкое к неоплатоническим идеям телеологической природы личного даймона. Судьба – это не только принуждение звезд, но и звездная телеология: развернутое описание пути или личного мифа, которому человек должен следовать в жизни, чтобы исполнить требования души и, наконец, разумный замысел «Первичного Света» или «Первичного Огня», универсального божества стоической философии.⁵⁸⁸ Многочисленные упоминания Юнга о Геймармене в «Собрании сочинений» свидетельствуют о его увлечении этой древней стоической идеей небесной судьбы, которую он сформулировал на психологическом языке в своих аналогиях между

583 Jung, CW 7, §405.

584 О «судьбе народов» см. Юнг, "Liber Novus", pp. 239, 241. Доктрину «категоризации» – способы, которыми индивидуальный гороскоп может быть вытеснен или «категоризован» – «более важными причинами» – можно найти у Птолемея, «Тетрабиблос», 11:1, 117-119 и у Абрахама ибн Эзры, "The Book of the World" (Leiden: Brill, 2010), p. 283.

585 Jung, "Modern Psychology", Vol. 1 & 2, p. 223.

586 Jung, CW 15, §31.

587 Jung, CW 12, §40.

588 Jung, "Psychology of the Unconscious", p. 42, n. 30.

планетарными конфигурациями, комплексами бессознательного и архетипическими паттернами, составляющими значимую судьбу личности.

Стоицизм возник в третьем веке до нашей эры и на протяжении многих веков он оказывал колоссальное влияние на философию и практику астрологии.⁵⁸⁹ Геймармене стоиков можно понимать и как «судьбу» в широком смысле, и как «принудительную власть звезд» в специфически астрологическом смысле. Слово *Heimarmene* происходит от того же корня, что и *Moirai* – греческого слова, означающего «назначение» и имя богини судьбы. В орфическом «Папирусе из Дервени» Мойра представляет собой мудрость Зевса, пронизывающую все проявленное творение; эта мудрость или «дыхание» (пневма) бога представлена как «назначение» или основная цель каждой отдельной вещи в рамках целого.

*Орфей называл это [божественное] дыхание Мойрой... Ведь еще до того, как он получил имя Зевса, Мойра уже существовала, будучи разумением бога, всегда и во всем (καὶ [δ]ὴ παντός).*⁵⁹⁰

Геймармене охватывает линию генетического наследования, которая передается из поколения в поколение и составляет базовый шаблон каждого вида живых существ. Но генетическое наследование определяет именно физиологический аспект шаблона. Юнг, похоже, был больше озабочен психологическим аспектом – архетипами – и акаузальной или синхронистической природой астральной Геймармене как отражения *sympatheia*. Стоики понимали Бога как огненную, вселяющую жизнь силу, стоящую за всем творением.⁵⁹¹ В этом контексте Геймармене означает не «злое принуждение звезды» – она неотличима от *Propheta* или Провидения: божественной воли или намерения. Стоический философ Посидоний, о котором говорилось ранее в главе 3, называл эту жизненную силу «мыслящим огненным дыханием космоса».⁵⁹²

589 О стоической философии см. John M. Rist, "The Stoics" (Berkeley: University of California Press, 1978); Mauro Bonazzi, Christoph Helmig (eds.), "Platonic Stoicism, Stoic Platonism" (Leuven: Leuven University Press, 2007). О влиянии стоиков на астрологию см. Robert Zoller, "Fate, Free Will and Astrology" (New York: Ixion Press, 1992), pp. 94-115.

590 «Папирус из Дервени», XVIII. Пер. Е.В. Афонасина.

591 См. Zoller, "Fate, Free Will, and Astrology", p. 101.

592 *νεμεα νοερον καὶ πυρῶδες*. Poseidonius, "The Fragments", Vol. 1, ed. L. Edelstein and I.G. Kidd (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), Frag. 101, p. 104 (перевод на английский – Лиз Грин).

Посидоний, вторя древней орфической идее о Мойре как божественном дыхании Зевса, заявлял: «Бог – это мыслящее дыхание, пронизывающее материю».⁵⁹³

В книге «Психологические типы» Юнг сравнил это стоическое божественное огненное дыхание с индуистской концепцией *ṛtā* (рита), источником всей космической энергии. Затем он отождествлял *ṛtā* с Геймармене. Судьба, астральное принуждение, божественная воля и огненное космическое либидо – это разные способы описания одной и той же матрицы жизни:

*это [ṛtā] есть уже философский символ либидо, который можно прямо сопоставить со стоическим понятием heimarmene. У стоиков понятие heimarmene имеет значение творческого изначального жара и вместе с тем определенного закономерного процесса (отсюда же ее значение как «принудительной власти над звездами»).*⁵⁹⁴

Юнг предположил, что этот «предопределенный, регулярный процесс» в человеческой психике происходит из-за спонтанного порождения архетипических образов, символизируемых «планетарными богами». Эти образы представляют собой автопортреты либидо в его циклическом движении. Процесс трансформации «необузданного либидо» (*concupiscentia*, которое Юнг отождествлял с Геймармене)⁵⁹⁵ в символические образы не обусловлен какими-либо целенаправленными усилиями со стороны сознания, но присущ самому либидо и «исходит из духовного источника: другими словами, определяющим фактором являются нуминозные первообразы».⁵⁹⁶ Таким образом, бессознательное само стремится к сознанию через символ, кроме которого ничто не может обеспечить мост между индивидуальным и универсальным: идея, которую Ямвлих сформулировал за полтора тысячелетия до Юнга.

593 θεοί ἐστί πνεῦμα νοερὸν διηκὸν δι' ἀτασσί ουσίας. Poseidonius, "The Fragments", Vol. 1, p. 104 (перевод на английский – Лиз Грин).

594 Карл Густав Юнг, «Психологические типы». Перевод: София Лорие (под ред. В. Зеленского). Спб.: «Азбука», 2001.

595 Юнг использует термин Тертуллиана, *concupiscentia*, как «необузданное либидо», которое он приравнивает к Геймармене, см. Jung, CW 6, §33.

596 Jung, CW 54, §223.

Согласно Юнгу, «первичные образы» также представляют собой судьбу:

В первую очередь эти фантазии представляют собой саморепрезентации процессов энергетической трансформации, которые подчиняются своим особым законам и придерживаются определенного «пути» ... Этот путь также есть судьба, в той мере, в какой судьба человека зависит от его психологии. Это путь нашей судьбы и закон нашего бытия.⁵⁹⁷

Более того, опыт судьбы как внутренней компульсии можно понимать как магический:

Магия осуществляет принуждение, которое довлеет над сознанием и волей жертвы: в околдованном человеке пробуждается чужая воля и она оказывается сильнее его эго. Единственный сравнимый эффект, поддающийся психологической проверке, – это эффект, оказываемый бессознательными содержаниями, которые своей силой принуждения демонстрируют близость к совокупности человека или зависимость от нее, иными словами, самости и ее «кармических» функций.⁵⁹⁸

В «Красной книге» становится очевидной тесная связь между магией, внутренним принуждением и предопределенным путешествием души, особенно в диалогах Юнга со своей Душой и с Филемоном. Глубокое и неортодоксальное понимание Юнгом астрологии начинает проявляться более ясно в этих связях между судьбой, астральным принуждением, магией, либидо и коллективным бессознательным, как и то, как он перевел в психологические концепции теософские идеи, такие как «карма». Астрологические образы – это «проекции» бессознательной человеческой психики на небеса. Но эти символы, согласно все еще актуальному определению Эрнста Гомбриха, объединяют в себе «мистическое значение и магический эффект».⁵⁹⁹ Они изображают врожденные качества времени, которое разворачивается через циклический, упорядоченный и

⁵⁹⁷ Jung, CW 64, §355.

⁵⁹⁸ Jung, CW 9ii, §216.

⁵⁹⁹ Ernst H. Gombrich, "Icones Symbolicae", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 11 (1948), pp. 163-92, на стр. 175.

«предопределенный» процесс, инициированный самими архетипами и переживаемый человеком как судьба. Как психолог, занимающийся развитием личности, Юнг много раз упоминал о том, как человек может позволить своему «неукротенному», бессознательному либидо «застрять в детской среде», что приводит к навязчивому воссозданию исходных родительских отношений.⁶⁰⁰ В своем подходе к Геймармене Юнг всегда отдавал должное важности тщательной клинической работы. Но за страдающим пациентом скрывается более масштабная область коллективного бессознательного с его «вечными образами», которые, подобно богам из «Египетских мистерий» Ямвлиха, стремятся к собственной трансформации через индивидуальную психику.

В стоической философии ткань вселенной одновременно духовна и материальна – это единство противоположностей, которое Юнг отразил в своей концепции «психоидного» бессознательного.⁶⁰¹ Возможно, Юнг позаимствовал термин «психоид» у Эйгена Блейлера, но, похоже, что стоики высказали эту идею на два тысячелетия раньше него. Эта стоическая психофизическая вселенная сама по себе есть сущность божества; не существует трансцендентного бога «вне» стоической системы. Она часто описывается в позднеантичных текстах как паутина или ткань, сотканная из переплетенных нитей, которые прядут три Мойры.⁶⁰² В «Метаморфозах» Апулея, произведении, которое Юнг, похоже, особенно любил, Луций в своей молитве к Изиде, царице небес, ссылается на ее спасительную десницу,

*которой рока нерасторжимую пряжу распускаешь, ярость Судьбы
смиряешь, злоеющее светил течение укрощаешь.*⁶⁰³

Хотя Луций понимал астральные влияния как «злотворные», это мнение не всегда разделяли другие авторы и сам Юнг; антикосмические чувства, проявленные в этом отрывке «Метаморфоз», представляют собой лишь одну из точек зрения в продолжающемся в античности

600 Jung, CW 6, §33, n. 9; Jung, CW 5, §644.

601 См. главу 1.

602 См. Zoller, "Fate, Free Will, and Astrology", p. 103

603 "Qua fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia et Fortunae tempestates mitigas, et stellarum noxios meatus cohibes". Апулей, «Метаморфозы или Золотой осел», 11.25 Пер. М. Кузмина по книге: Апулей. «Метаморфозы, или Золотой осел». Издательство «Художественная литература». Москва. 1969 г

дискурсе о природе астральной судьбы. Иногда Геймармене представляли в виде цепи, находящейся под попечительством божественного провидения. Римский стоический философ, политик и драматург Сенека (4 г. до н.э. – 65 г. н.э.), еще один автор, которому Юнг, по-видимому, отдавал предпочтение, говорил:⁶⁰⁴

*Все мы связаны с судьбой: у одних цепь золотая и слабо натянутая, у других – тугая и из грубого металла. Но не все ли равно? Одна и та же стража окружает всех; связаны также и те, кто заковал [других] ... Вся жизнь – рабство.*⁶⁰⁵

Образ Геймармене как паутины, цепи, клубка нитей или тканого полотна подхватили более поздние авторы, такие как швейцарский юрист и антрополог XVIII века Иоганн Якоб Бахофен (1815-1887), чья самая известная работа „Das Mutterrecht“ («Материнское право») представляла значительный интерес для Юнга.⁶⁰⁶ Согласно Бахофену:

*Паутина теллурического творения становится паутиной судьбы, нить становится носителем человеческого жребия... Ткацкий станок, хранитель высшего закона творения, записанного звездами, был приписан уранским божествам в их сидерической природе... человеческая жизнь и весь космос рассматривались как великая паутина судьбы.*⁶⁰⁷

Этот мотив прядения ткани судьбы появляется в «Красной книге». Юнг, говоря о роковой силе «духа глубин», заявляет:

*Потерянные и поглощенные потоками порождающей жизни мы приближаемся к преодолевающим нечеловеческим силам, которые заняты созданием того, что грядет. Сколь много будущего несут глубины! Не сплетаются ли нити здесь тысячелетиями?*⁶⁰⁸

604 Юнг приобрел три книги Сенеки в оригинале на латыни: "L. Annaei Senecae opera, quae exstant" (1673); "L. Annaei Senecae operum tomus secundus" (1672); "L. Annaei Senecae rhetoris opera, quae exstant Integris Nicolai Fabri, Andr. Schotti, accuratissimo aucta" (1672).

605 Сенека, «О безмятежности духа», 10.3. Перевод с латинского Н.Г. Ткаченко.

606 Johann Jacob Bachofen, „Das Mutterrecht“ (Stuttgart: Kraus und Hoffmann, 1861), опубликована на английском языке как "Myth, Religion and Mother Right", trans. Ralph Manheim (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967). См. Jung, CW 15, p 84; Jung, CW 5, p. 43.

607 Bachofen, "Myth, Religion and Mother Right", p. 18.

608 Юнг, "Liber Novus", с. 252 (Москва: «Касталия», 2020 г.).

Эту метафору также использовали юнгианцы, такие, как Эрих Нойманн (1905-60), который описал «первобытную тайну ткачества и прядения» в связи с архетипом Великой Матери, которая «плетет паутину жизни и прядет нить судьбы»:

Мы неслучайно говорим о телесных «тканях», ведь ткань, сплетенная Женским началом в космосе и в матке женщины – это жизнь и судьба. И астрология – исследование судьбы, управляемой звездами – учит, что и то, и другое, появляется одновременно в момент рождения.⁶⁰⁹

Нити судьбы – то же самое, что и планетарные принуждения, поскольку для стойков вселенная была живым существом, возникающим из «огня творца» и пронизанная им, порождающим все и формирующим сущность как Пронойи (божественного намерения), так и Геймармене (астральной судьбы), которая сама есть воплощение Пронойи, выраженной через циклы времени.⁶¹⁰

Хотя разные стойки подходили к парадоксу судьбы и свободы воли с разными доводами, которые развивались с течением времени, оставался главный вопрос: какую вселенную населяют люди, и как они могут научиться жить в ней гармонично? Склонный к стоицизму римский император Марк Аврелий, еще один автор, чьи работы приобрел Юнг, красноречиво сформулировал свое мнение во втором веке нашей эры:⁶¹¹

Либо судьба с ее необходимостью и нерушимый порядок, либо милостивый промысл, либо беспорядочная мешанина случайного.⁶¹²

Если вселенная всецело предопределена безличной силой, тогда не существует выбора ни в пользу добра, ни в пользу зла. Но если Бог добр и, как предположил Марк Аврелий, божественное провидение «присматривает за всем», то человек может проявить свободу воли и сознательно выбрать Проную, сопротивляясь дурным иррациональ-

609 Erich Neumann, "The Great Mother" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1955), p. 230.

610 См. Jung, CW 5, §423.

611 Немецкий перевод «Размышлений» Марка Аврелия у Юнга: Marc Aurel, „Selbstbetrachtungen“, trans. Otto Kiefer (Leipzig: E. Diederichs, 1903).

612 Марк Аврелий, «Размышления», 12.14.

ным импульсам, даже если его борьба в конечном итоге не увенчается успехом.

Похоже, Юнг понимал эту проблему как дилемму характера личности, реагирующей на события согласно своей собственной уникальной природе. Событие может быть «предопределено» принуждениями комплекса и «привлечено» законом *sympatheia*, рассматриваемым как «психоидное» выражение архетипа. Но реакция личности зависит от заложенного в ней характера. Подобно сотканному полотну Геймармене, присущий человеку характер сложен; он состоит не только из сознательных ценностей и бессознательных комплексов, подкрепленных архетипическими паттернами, но и из ценностей и комплексов, обусловленных семьей, предками и культурой задолго до рождения человека. Хотя, в силу бессознательного принуждения, человек может совершать действия, противоречащие его желаниям, он, однако, может, с помощью возросшей осознанности, стремиться понять и избегать деструктивных действий. Юнг назвал конфигурацию квадратуры Луны к Меркурию в гороскопе мисс Икс «угрозой», а не предопределенной судьбой. По его мнению, существует возможность ограниченной степени свободы воли, возникающей из диалектики между сознательным и бессознательным. Очевидно, что Юнгу было трудно отказаться от ощущения судьбы, воздействующей на его собственную жизнь и жизнь других людей. Но его концепцию индивидуации – эволюции личности в то, чем ей всегда было «предназначено» стать – можно рассматривать как попытку разрешить парадокс, который мучил стоиков на протяжении многих веков. Решение Юнга было лаконичным и элегантным:

*Свобода воли – с радостью и добровольно делать то, что должно делать.*⁶¹³

613 Пациентка Юнга, Мэри С. Хоуэллс, цитирует его в Jensen (ed.), "C.G. Jung, Emma Jung, and Toni Wolff", p. 119.

ГЕЙМАРМЕНЕ ГНОСТИКОВ

В последние годы ведется активная научная дискуссия о так называемой склонности Юнга к гностицизму.⁶¹⁴ Ричард Нолл, рассматривая каждый аспект идей Юнга в контексте своего предположения о том, что Юнг пытался основать солнечный культ, заявляет: «К 1916 году Юнг начал связывать свою самоидентификацию и личную судьбу с гностицизмом».⁶¹⁵ Лэнс Оуэн утверждает нечто подобное, хотя и без враждебной личной подоплеки: «В самом начале своего пути Юнг наиболее тесно связывал свой опыт с гностицизмом».⁶¹⁶ Даже то, что Юнг носил кольцо – якобы «гностическое», с «древним орнаментом» и надписью «Абрakas»⁶¹⁷ – предполагает его личную идентификацию с этим позднеантичным религиозным течением.

Утверждение самого Юнга о том, что гностические идеи, сохранившиеся в алхимии средневекового и раннего современного периодов, предвосхитили его собственные психологические теории, пополнило число научных предположений о «гностицизме Юнга»,⁶¹⁸ также как и псевдоним Юнга «Василид», образованный от имени александрийского гностического учителя II века н.э., который он использовал при публикации версии «Исследований», названной им *“Septem sermones ad mortuos”*.⁶¹⁹ Некоторые гностические концепции также нашли свое отражение в тексте «Исследований» и появились

614 Больше дискуссий о «гностицизме» Юнга: Alfred Ribi, “The Search for Roots” (Los Angeles, CA: Gnosis Archive Books, 2013); E.M. Brenner, “Gnosticism and Psychology: Septem Sermones ad Mortuos Jung’s Journal of Analytical Psychology” 35 (1990), pp. 397-419. Другие ссылки даны Шамдасани в Jung, “Liber Novus”, p. 346, n. 81.

615 Richard Noll, “Jung the Leontocephalus”, в Bishop (ed.), “Jung in Contexts”, pp. 51-91, на стр. 72.

616 Lance Owens, “Jung and Aion”, *Psychological Perspectives* 54:3 (2011), pp. 253-89, на стр. 260.

617 Об этом кольце см. Hakl, “Eranos”, p. 45; Paul Bishop, “Introduction”, в Bishop, “Jung in Contexts”, pp. 1-30, на стр. 6. Подробнее о взгляде Юнга на Абрakas см. Greene, “The Astrological World of Jung’s ‘Liber Novus’”, глава 7.

618 О вере Юнга в то, что средневековая алхимия сохранила древние гностические идеи, см. Jung, CW 9ii, §§267, 368; Jung, CW 11, §160; Jung, CW 12, §§234-35; Jung, CW 14, §§104, 759, 763-64.

619 О Василиде см. Birger A. Pearson, “Basilides the Gnostic”, в Antti Matjanen and Petri Luomanen (eds.), “A Companion to Second-Century Christian ‘Heretics’” (Leiden: Brill, 2008), pp. 1-31. Charles William King, “The Gnostics and Their Remains” (London: Bell & Dalby, 1864), послужила важным источником для понимания Юнгом доктрин Василида.

в космологической схеме, которую Юнг назвал "*Systema Munditotius*" или «Система всех миров». ⁶²⁰ Но оказалось что «гностицизм» чрезвычайно трудно ограничить дискретной, однородной категорией (если он вообще был «-измом»). Если попытка дать определение магии представляет собой «безумную задачу», ⁶²¹ то попытка дать определение «гностицизму» порождает аналогичную путаницу. Сугубо индивидуальная интерпретация Юнгом гностиков, основанная на ограниченном числе источников, доступных ему в первые десятилетия двадцатого века, и пропущенная через призму его психологического понимания, радикально отличается от все более культурно обусловленных взглядов многих современных ученых.

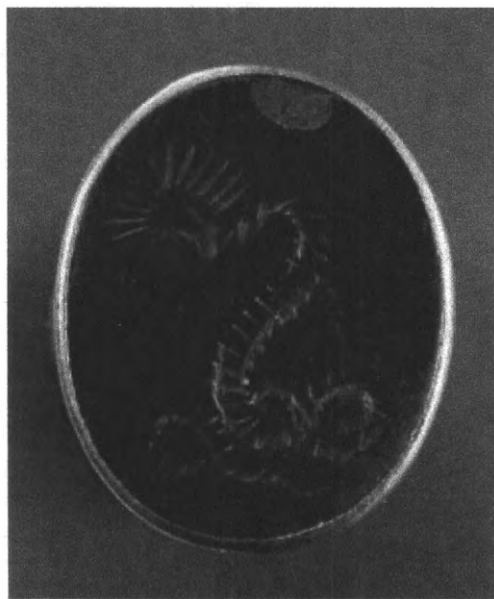


Рисунок 5.1. Кольцо К.Г. Юнга

Гностическая литература, и научная, и ненаучная, обширна, и библиография может легко составить сотни томов. Серия монографий по гностическим текстам под названием «Наг-Хаммади и манихейские

⁶²⁰ Об астрологической составляющей «Исследований» и схеме "*Systema Munditotius*" Юнга см. Greene, "The Astrological World of Jung's 'Liber Novus'", глава 7.

⁶²¹ Owen Davies, "Magic" (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 1.

исследования», опубликованная издательством “Brill”, насчитывает уже около девяноста томов и продолжает расти.⁶²² В большинстве этих трудов предпринимаются попытки выяснить, где зародилось гностическое движение – в христианстве, иудаизме или язычестве, какая гностическая «система» была «подлинным» образцом этого религиозного течения, и лежат ли корни гностических мифических космологий в платоновской, герметической, зороастрийской или авраамической почве, или в их сочетании. Концепции, часто приписываемые гностическим группам, такие как «дуализм» – строгое разграничение между «добрым» трансцендентным божеством и «злым» материальным миром – часто упрощаются и зависят от исследования конкретного гностического текста или учителя. Точно так же проблематична идея о том, что все гностики были «еретическими» христианами или просто христианами; гностические течения существовали и в иудаизме, а некоторые гностики восве никоим образом не были связаны с христианством.⁶²³ Более того, «ересь» – это категория религиозная, а не историческая; и, пожалуй, уже невозможно выделить какое-либо «основное» христианское течение второго века, которому можно было бы противопоставить гностические течения, учитывая все возрастающую сложность научных исследований.⁶²⁴

Роберт Сигал, пытаясь ответить на вопрос, был ли Юнг гностиком, описывает гностицизм как «веру в дуализм противостояния нематериального, которое является добром, и материи, которая представляет собой зло».⁶²⁵ Однако гностические течения никогда не были однородно «дуалистическими». Даже когда ясно, что в данном конкретном тексте устанавливается полярность между духом и материей, материальная реальность не обязательно расценивается как зло. Такую полярность описывал Платон, который не считал материальное бытие злом, но воспринимал его как эманацию Души Мира, божественная

622 Несколько полезных (и зачастую противоречащих друг другу) текстов: Hans Jonas, “The Gnostic Religion” (Boston, MA: Beacon Press, 1958); Roelof van den Broek, “Gnostic Religion in Antiquity” (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Kurt Rudolph, “Gnosis”, trans. P.W. Coxon, K.H. Kuhn, and R. McL. Wilson (San Francisco, CA: HarperCollins, 1987); Birger A. Pearson, “Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity” (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990).

623 О гностических течениях в иудаизме см. Gershom Scholem, “Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition” (New York: Jewish Theological Seminary, 1970).

624 Nicola Denzey Lewis, “Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity” (Leiden: Brill, 2013); Couliano, “The Tree of Gnosis”, p. 23.

625 Segal, “The Gnostic Jung”, p. 3.

природа которой, в отличие от ее зыбких отражений в природном мире, требует в целях восприятия иного типа сознания.⁶²⁶ Влияние на многие гностические тексты доброжелательного отношения Платона к материальной реальности отмечали даже христианские ересиологи Иреней и Ипполит, а в поздней античности также и Плотин.⁶²⁷

На одном полюсе гностического спектра располагается ожесточенная антикосмическая полемика манихейского движения, которое провозглашало идею о двух вечных и непримиримых космических силах: небесном царстве света и земном царстве тьмы.⁶²⁸ На другом полюсе спектра лежит прокосмический подход платонизирующих гностиков. Например, трактате под названием «Марсан», заявляется:

*[Я пришел познать] часть за частью Целое Место Внетелесного Бытия, и [я] пришел познать умопостигаемый мир. [Я пришел познать], когда обдумывал, во всех ли отношениях чувственно воспринимаемый мир [достойн] полностью спасенного Бытия.*⁶²⁹

Психологические модели Юнга неизменно провозглашают целью интеграцию, а не трансценденцию, совершенство или отречение от материальной реальности. В результате трансформаций, происходящих при непосредственной встрече сознания с архетипическими доминантами бессознательного, человек «приближается к целостности, а не к совершенству»:⁶³⁰

*Есть существенная разница между совершенством и целостностью... Там, где преобладает архетип, целостность навязывается нам вопреки всем нашим сознательным стремлениям... Человек может стремиться к совершенству... но он должен страдать от противоположного своим намерениям ради собственной целостности.*⁶³¹

626 См например: Платон, «Пир», 201d-212b.

627 О влиянии Платона на гностические тексты см. Иреней, «Против ересей», 2:14; Ипполит, «Обличение всех ересей», 1:11; Плотин, «Эннеады», 2.9.6. См. также Pearson, "Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity", pp. 148-64, и эссе в Richard T. Wallis and Jay Bregman (eds.), "Neoplatonism and Gnosticism" (Albany: SUNY Press, 1992).

628 О манихейском радикальном дуализме см. "Jonas, Gnostic Religion", pp. 206-38; Johannes van Oort, "Manichaeism" в van den Broek and Hanegraaf (eds.), "Gnosis and Hermeticism", pp. 37-51.

629 Библиотека Наг-Хаммади, «Марсан», X.5.24-26. Пер. с коптского – А. Мома.

630 Jung, CW 14, §616.

631 Jung, CW 9ii, §123

Это высказывание говорит о том, что, хотя Юнг и воспринимал психику и материю как два полюса спектра, он не симпатизировал более радикальным гностическим идеям о непримиримом расколе между тленным телом и нетленным духом. Также астрология Юнга не отражает гностическую идею о «злой» природе планетарных архонтов. Юнг воспринимал грандиозные космологические драмы гностических мифов как образное изображение человеческих бессознательных психологических процессов. Он утверждал, что «идея бессознательного не была неизвестна им [гностикам]»,⁶³² и что гностический небесный антропос или «Первочеловек» – космическая искупительная фигура и, в то же время, искра божественного в каждом человеке – «выражает присутствие транссознательного центра, который ... должен рассматриваться как символ целостности».⁶³³

Не существует такого «основного» или «типично» гностического произведения, с которым можно было бы сравнивать все остальные.⁶³⁴ Простые взгляды на гностическую «ересь» радикально изменились с середины двадцатого века и позже, после того, как открытие в 1945 году тайника гностических и герметических текстов в Наг-Хаммади в Египте изменило прежние представления, основанные на трудах христианских ересиологов, таких как Иреней, Ипполит и Епифаний.⁶³⁵ Но даже в современных научных трудах астрологическая природа гностической космологии не исследуется сколько-нибудь глубоко. Юнгу пришлось полагаться на ересиологов и ограниченное количество гностических трактатов, переведенных Мидом,⁶³⁶ а также на труды ранних

632 Jung, CW 9ii, §298.

633 Jung, CW 9ii, §308; Jung, "Liber Novus", p. 363. В идее «Первочеловека» Юнг в значительной степени опирался на манихейские тексты, цитируемые в „Das iranische Erlösungsmysterium“ Райценштайна и „Die hellenistische Mysterienreligionen“; см. Jung, CW 14, §450.

634 См. Robert McLachlan Wilson, "Gnosis and the Mysteries", в van den Broek and Vermaseren (eds.), "Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions", pp. 451-66, на стр. 451. Различные гипотезы о происхождении гностицизма: Ioan P. Couliano, "The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism", в "Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions", pp. 79-80.

635 Об этих ересиологах см. Gérard Vallée, "A Study in Anti-Gnostic Polemics" (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1981). У Юнга были латинская и немецкая версии Иренея: "Irenaei episcopi lugdunensis contra omnes haereses" (1702) и "Des heiligen Irenaus fünf Bücher gegen die Häresine" (1912). Он также приобрел немецкий перевод Епифания, "Ausgewählte Schriften" (1919), и регулярно цитирует "Elenchos" Ипполита в Jung, CW 9ii, 287-346.

636 Мид опубликовал два сборника о гностиках: "Fragments of a Faith Forgotten" (London: Theosophical Publishing Society, 1900) и "Echoes from the Gnosis" (London: Theosophical Publishing Society, 1906-8). Юнг приобрел оба сборника вскоре после их публикации.

исследователей, таких как Вильгельм Буссе и Рихард Райценштайн, чьи работы отражали академическую и религиозную моду своего времени.⁶³⁷ Взгляд Мида на гностиков был отфильтрован через теософскую призму, так же как и взгляды ересиологов были отфильтрованы через призму их понимания «истинного» христианства. Похоже, разделение Юнгом гностических, герметических и митраических течений, очевидное в «Психологии бессознательного» и в «Красной книге», частично основано на этих источниках. Но, возможно, более важно то, что он выразил свое личное понимание греческого слова «гнозис», которое не всегда согласуется ни с древними, ни с современными научными определениями. Как всегда, Юнг сосредоточился на гнозисе как прямом психологическом опыте «матрицы и организующего принципа сознания»,⁶³⁸ архетипа Самости.

САТУРН И АБРАКСАС

В многочисленных дискуссиях о склонностях Юнга к гностицизму в значительной степени упускается из виду астрологическая основа, присутствующая практически в каждом гностическом трактате, которому Юнг уделял пристальное внимание в своих многочисленных рассуждениях о судьбе. Согласно Юнгу, астральная судьба или Геймармене занимала центральное место как в гностических текстах, так и в алхимии, и оба эти течения были заинтересованы в разрыве цепей судьбы в мифическом путешествии души через семь стадий или сфер. В гностических трактатах это восхождение планетарное и небесное; в алхимических сочинениях – планетарное и металлургическое. Ссылаясь на алхимика третьего века Зосиму, Юнг называл Антропоса или «Сына Божьего» «гностическим Христом» и заявлял:

637 Wilhelm Bousset, „Hauptprobleme der Gnosis“ (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907); Richard Reitzenstein, „Poimandres“ (Leipzig: Teubner, 1904); Richard Reitzenstein, „Mysterionreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen“ (Leipzig: Teubner, 1910). Юнг часто цитирует эти три работы в «Психологии бессознательного».

638 Jung, CW 9ii, §310.

*Как и в поздней христианской алхимии, Сын Божий представляет собой своего рода парадигму сублимации, то есть освобождения души от хватки Геймармене.*⁶³⁹

Для Юнга алхимия была гнозисом, спроецированным на семь планетарных металлов земли, а не на семь планетарных архонтов небесного мира.⁶⁴⁰

В своем рассуждении об одном из раннесредневековых алхимических текстов Юнг описал «корону победы», которую вручает Гермес:

*Она относится к синтезу планет или металлов с солнцем, для того чтобы сформировать корону, которая будет «внутри» Гермеса. Корона означает царственную абсолютность; она означает единство и не подчиняется Геймармене. Это напоминает нам о семи – или двенадцатилучевой короне света, которую носит змей Агатодемон на гностических драгоценных камнях.*⁶⁴¹

Эта «корона победы», не подчиняющаяся астральной судьбе, принадлежит тому, кто сумел интегрировать в сознание архетипические паттерны, присущие комплексам бессознательного, и кто, таким образом, освободился от астрального принуждения:

*Тот, кто прошел через все [планетарные] сферы, свободен от принуждения; он завоевал венец победы и стал подобен богу.*⁶⁴²

Во второй части «Красной книги» Змей вручает Юнгу корону, когда тот висит на кресте «между небом и землей», претерпевая страдания, которые неизбежно должны сопровождать любые усилия по психической интеграции.⁶⁴³ Также корона представляет собой алхимическую *prima materia* или «первичную субстанцию», сырое бессознательное либидо, которое содержит в себе скрытую искру божественности, и которое Юнг описал как относящееся к Сатурну. Это «самая презируемая и отвергнутая вещь, выброшенная вон»; чем

639 Jung, CW 13, §457.

640 Jung, CW 12, §461.

641 Jung, CW 14, §6. «Агатодемон» или «добрый даймон» часто встречается на позднеантичных магических амулетах, семилучевая корона предполагает планетарный порядок, а двенадцатилучевая корона может быть зодиакальной.

642 Jung, CW 14, §308.

643 Jung, "Liber Novus", p. 325.

больше сознательное это «связано временем и пространством», тем больше этот скрытый даймон ощущается как судьба.⁶⁴⁴ При помощи этих ассоциаций Юнг представил свое понимание того, что символизм гностического восхождения души, которое в конечном итоге разрушает внутреннее принуждение астральной Геймармене через прямую встречу с трансперсональным центром личности, должен начинаться с бессознательной тьмы внутри человека: того, что наиболее презираемо и «низменно», того, что Юнг астрологически определил как Сатурн. Высший и самый активно препятствующий из гностических планетарных архонтов, Иалдабаоф, «идентичен Сатурну».⁶⁴⁵ Но для Юнга этот архонт не был злонамеренным; он тайно хранит в себе неизвестную, бессознательную Самость.

В позднеантичной иконографии магических амулетов солнечную корону носило змеевидное, львиноголовое божество Хнубис (см. иллюстрацию 3), а на «гностическом» кольце Юнга, согласно его собственному описанию, изображена типичная позднеантичная греко-египетская гравировка этого солнечного космократора.⁶⁴⁶ Юнг был склонен отождествлять Хнубиса с так называемым гностическим божеством Абракасасом. Но Абракасас не был исключительно гностическим; скорее, это магическое «имя силы», связанное с несколькими божествами в синкретической среде поздней античности, включая Хнубиса. Существо с петушиной головой и змеиными ногами на многих позднеантичных амулетах, которое иногда принимают за Абракасаса, обычно обозначается именем IAO, греческой транслитерацией еврейского YHWH.⁶⁴⁷ Юнг, следуя научным исследованиям того времени, принял обе эти фигуры за гностические.⁶⁴⁸ Но он также

644 Jung, CW 13, §§209-10.

645 Jung, CW 9ii, §128. Об отождествлении Юнгом Сатурна с львиноголовым Иалдабаофом см. также Jung, CW 9ii, §325; Jung, CW 13, §275.

646 Юнг детально описывает кольцо в McGuire and Hull (eds.), C.G. Jung Speaking, p. 468. Фотографии кольца есть на сайтах <<http://gnosticwarrior.com/the-gnostic-ring-of-carl-jung.html>> и <<http://gnosis.org/jung.ring.html>>, но ссылки к этим изображениям не даются.

647 О синкретической природе Абракасаса см. Gilles Quispel, "Gnostica, Judaica, Catholica", ed. Johannes van Oort (Leiden: Brill, 2008), pp. 40-65, 243-60. На многочисленных позднеантичных амулетах из драгоценных камней имя Абракасаса сочетается с фигурой Хнубиса. Юнг был знаком со многими из этих амулетов по иллюстрациям в King, "The Gnostics and Their Remains". См. Greene, "The Astrological World of Jung's 'Liber Novus'", глава 7.

648 См. комментарии редакторов в Jung, "Liber Novus", p. 349, n. 93. Юнг во многом основывал свое понимание Абракасаса на материале книги Альбрехта Дитериха „Abraxas“ (Leipzig: Teubner, 1891); он внимательно изучал эту работу в 1913 году, и его копия снабжена аннотацией. Этимологию имени «Абракасас» можно также найти в King, "The Gnostics and Their Remains", p. 37.

понимал Абраксаса как символ либидо в его годовом солнечном цикле, представляющем «полноту и пустоту, порождение и разрушение»:⁶⁴⁹

*Гностический символ Абракасас, выдуманное имя, означающее триста шестьдесят пять... гностики использовали его как имя своего верховного божества. Он был богом времени. Философия Бергсона, la durée ééatrice, – это выражение той же идеи.*⁶⁵⁰

В своих семинарах на тему видений Юнг развил это восприятие Абракасаса как либидо-символа, астрологически символизируемого Сатурном как матрицей и Солнцем как рождающимся из нее светом:

*Фигура Абракасаса означает начало и конец, это жизнь и смерть, поэтому он представлен как чудовищная фигура. Она чудовищна, потому что это жизнь растительности в течение одного года, весна и осень, лето и зима, «да» и «нет» природы.*⁶⁵¹

Для Юнга Абракасас был символом коллективного бессознательного в его циклическом движении, также изображаемом символическим кругом Зодиака как путь Солнца в течение его годового круга. Абракасас объединяет тьму земной, смертной сферы Сатурна с бессмертным духовным светом Солнца:

*Сравнение с солнцем снова и снова учит нас тому, что боги – это либидо. Это та, бессмертная часть нас ... Его источники, бьющие из глубин бессознательного, происходят, как и наша жизнь в целом, из основы всего человечества ... Божественное в нас – это либидо.*⁶⁵²

Абракасас – это одновременно демиург или «творец мира» и либидо как Душа Мира.⁶⁵³ Рассуждения Юнга о гностической Геймармене не отражают его личной веры в дуалистический космос, оживляемый онтически независимыми и враждебными планетарными существами.

⁶⁴⁹ Jung, "Liber Novus", p. 349

⁶⁵⁰ Цитируется Шамдасани в Jung, "Liber Novus", p. 349, п. 93. Об отождествлении Юнгом бергсоновской durée ééatrice с либидо см. главу 1.

⁶⁵¹ Jung, "Visions Seminars", Vol. 2, pp. 806-7

⁶⁵² Jung, "Psychology of the Unconscious", p. 125

⁶⁵³ Юнг отождествляет Абракасаса с демиургом или «творцом мира»: Jung, "Liber Novus", p. 349, п. 93.

Они описывают тот психический процесс, который он наблюдал у людей и который называл «индивидуацией», и которому, по его мнению, астральное восхождение в гностических трактатах служит одной из самых ранних и насыщенных моделей.

Мид и «Пистис София»

В 1890-1891 годах Дж.Р.С. Мид опубликовал в теософском журнале "*Lucifer*" первый английский перевод гностического текста II-III веков н.э., известного как "*Pistis Sophia*". Перевод, изданный в виде серии статей, сопровождался комментариями Е.П. Блаватской, которая, что вполне предсказуемо, попыталась соотнести гностические и индуистские концепции и утверждала, что первые произошли от вторых.⁶⁵⁴ Целиком, в виде книги, перевод был опубликован в 1896 году, а в 1900 году краткое изложение текста было включено в пространную экзегезу Мида о гностиках под названием «Фрагменты забытой веры».⁶⁵⁵ «Пистис София», возможно, представляет собой самый важный из гностических текстов, доступных Юнгу в те годы, когда он работал над «Красной книгой». В то время только она существовала в виде полной рукописи, избежавшей вмешательства христианских ересиологов, а ее тщательно разработанная космология полностью астрологическая.⁶⁵⁶ Перевод Мида «Пистис София» был настолько важен для Юнга, что, по словам Жилия Киспеля, доброго друга Юнга и авторитетного исследователя гностических течений, Юнг специально отправился в Лондон, чтобы поблагодарить Мида за эту работу.⁶⁵⁷

654 G.R.S. Mead, "Pistis-Sophia," *Lucifer* 6 (March 1890-August 1890), pp. 107-13, 230-39, 315-23, 392-401, 489-99; *Lucifer* 7 (September 1890-February 1891), pp. 35-43, 139-47, 186-96, 285-95, 368-76, 456-63; *Lucifer* 8 (March 1891-August 1891), pp. 39-47, 123-29, 201-4. Комментарии Блаватской: Blavatsky, CW 13, pp. 1-81.

655 G.R.S. Mead (trans.), "Pistis Sophia" (London: Theosophical Publishing Society, 1896); Mead, "Fragments", pp. 459-506.

656 Части «Пистис Софии» были переведены Кингом и включены в "The Gnostics and Their Remains". См. Jung, CW 6, §396. Юнг использовал иллюстрации Кинга гностических камней в CW 12 (рис. 45, 52, 203, 204, 205, 253).

657 См. Clare Goodrick-Clarke and Nicholas Goodrick-Clarke, "G.R.S. Mead and the Gnostic Quest" (Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2005), p. 31; Stephan A. Hoeller, "C.G. Jung and the Alchemical Revival", *Gnosis* 8 (1988), pp. 34-39; Stephan A. Hoeller, "Gnosticism" (Wheaton, IL: Theosophical Publishing Society, 1982), p. 169.

Хотя Мид никогда не писал книг по астрологии, он был знаком с ней благодаря дружбе с Аланом Лео и многочисленным астрологическим статьям, которые Лео опубликовал в журнале "The Quest". Астрологические концепции и образы в «Пистис София» положены в основу послания: Бог-спаситель или небесный Антропос, посланный из высших духовных сфер его отцом Джеу,⁶⁵⁸ входит в «сферу судьбы» семи планетарных архонтов и отнимает «треть их силы», поворачивая космический полюс «ради спасения всех душ».⁶⁵⁹ В переводе на психологический язык эту идею можно увидеть в настойчивом утверждении Юнга, что расширение сознания в результате прямого индивидуального опыта Самости, «организующего принципа сознания», может, по крайней мере, частично, трансформировать навязчивое выражение архетипов, которые стоят за комплексами.

В тексте «Пистис София» зодиакальные созвездия называются эонами:

И после этого, когда Сфера поворачивается и следует Малый Саваоф, Добрый, что от Середины, которого зовут в мире Зевсом [Юпитер], и он следует в Восьмой Эон Сферы, который называется Скорпионом, и когда следует Бубастис, которая зовется Афродитой [Венера], и она следует во Второй Эон Сферы, который зовется Тельцом, то раздвигаются Покровы между теми, что от Лево́й (Части), и теми, что от Право́й (Части).⁶⁶⁰

Слово «эон» редко используется в современных астрологических работах как синоним зодиакального знака или созвездия. Однако Юнг очень специфично, как мы увидим в следующей главе, использовал этот термин для описания астрологической «эпохи», или 2165-летнего отрезка большого цикла эквinoxальной прецессии через зодиакальные созвездия, и на его концепцию приближающегося нового Эона Водолея явно полил труд «Пистис Софии».⁶⁶¹

658 Имя "Jeu" или "Jeu", похоже, представляет собой греческое искажение еврейского IHVN, похожее на IAO, и является магическим именем, используемым для обозначения бога; см. Betz, "The Greek Magical Papyri", p. 335.

659 Mead, "Pistis Sophia", 1:20.

660 «Пистис София», 4:140. Пер. – А. Мома.

661 См. главу 6.

Судьба предстает в тексте «Пистис София» как определение длительности человеческой жизни:

*... названную Мойра, ведущую человека до тех пор, пока не приведет его к смерти смертной, предначертанной ему.*⁶⁶²

В «Пистис София» также используется термин «Геймармене». Однако «великая судьба», как ее называют, не имеет отношения к предопределенным внешним событиям, таким как богатство, бедность, болезнь, брак или продолжительность жизни. Навязанная планетарными архонтами, она выражается в индивидуальных страданиях перед лицом непреодолимого принуждения к греху:

*... всем людям, которые стяжают Тайны Несказанного (вместе) с Тайнами Первой Тайны, всякий раз грешащим по принуждению Геймармене.*⁶⁶³

Идея судьбы как внутреннего принуждения появляется в гораздо более ранних орфических фрагментах, которые описывают «круг изнуряющей тяжелой скорби» – зодиакальные созвездия – как внутренний опыт навязчивого, повторяющегося страдания.⁶⁶⁴ Идея о том, что определенный тип гнозиса – воспоминание или повторное открытие своего божественного происхождения – может освободить душу от навязчивых внутренних мучений астральной судьбы, также встречается в «Герметическом корпусе», где зодиакальные созвездия «заставляют находящегося внутри его [тела] человека страдать через ощущения».⁶⁶⁵ Как и платоническая философия, гностические и

662 «Пистис София», 3:132. Пер. – А. Мома.

663 «Пистис София», 3:120. Курсив Лиз Грин.

664 Об этом отрывке см. M.L. West, "The Orphic Poems" (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 23. Обсуждения см. в: Roy Kotansky, "Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets", в Christopher A. Faraone and Dirk Obbink (eds.), "Magika Hiera" (Oxford: Oxford University Press, 1991), pp. 114-16; E. Bickerman, "The Orphic Blessing", *Journal of the Warburg Institute* 2:4 (1939), pp. 370-71. Первый сборник орфических фрагментов Otto Kern, "Orphicorum fragmenta", (Berlin: Weidmann, 1922), был опубликован, когда Юнг еще работал над «Красной книгой»; со временем он ознакомился с этой работой (см. Jung, CW 13, 412, n. 11), но она еще не появилась, когда он писал «Психологию бессознательного». В то время он опирался на «Мистические гимны Орфея» Тейлора, «Орфея» Мида и „Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Lexicon“ Вильгельма Генриха Рошера (Leiden: Teubner, 1884).

665 «Герметический корпус», XIII.

герметические течения многим обязаны орфическим концепциям; Юнг не ошибался, когда видел параллели между ними.⁶⁶⁶ Не ошибался он и в том, что понимал эти интериоризированные астрологические образы как «совокупность всех психологических знаний древности».⁶⁶⁷

Мид и Юнг

Знакомство Мида с гностическими текстами было чрезвычайно полезным для Юнга, и таким образом мы можем считать собственные интерпретации Юнга гностической космологии теософскими.⁶⁶⁸ Однако более вероятно, что важность для Юнга переводов и комментариев Мида заключалась не в какой-либо конкретной системе верований, наложенной на материал, а в жизненной силе и интуитивной пронизательности, которые Мид привнес в свою работу. Как и Томас Тейлор столетием ранее, Мид лично симпатизировал наиболее важным аспектам мировоззрения, представленного в герметических, неоплатонических и гностических трудах; но эта искренняя любовь и восприимчивость к материалу и его поэтическому способу выражения не была характерна для работ немецких ученых времени Юнга, какими бы точными и тщательными ни были их переводы. Мид оживил свои работы способом, который, возможно, недостаточно ценится в контексте современной науки; а для Юнга эти материалы уже были живыми, наполненными видениями и идеями, которые он сразу же распознал как характерные выражения человеческой психики.

Юнг не был приверженцем теософии в каком-либо доктринальном смысле, так же как он не был приверженцем гностицизма. Его постоянный интерес к теософской литературе, о чем свидетельствует наличие в его личной библиотеке ряда основополагающих теософских

666 Например, «Евангелие от Филиппа», в «Апокрифическом Новом Завете», 12; ритуальные высказывания, которые позволяют душе обойти планетарных архонтов, почти идентичны тем, которые содержатся в орфических погребальных табличках. У Юнга были копии работы Джеймса на английском и немецком языках, а также другие ранние английские и немецкие переводы апокрифических текстов. В их числе Alexander Walker, "Apocryphal Gospels, Acts, and Revelations" (Edinburgh: T&T Clark, 1911), где содержится «Евангелие от Филиппа».

667 Jung, CW 15, §81.

668 Пример такого предположения в Noll, "The Jung Cult".

работ, уравнивался глубоким отвращением к тому, что он считал серьезным недостатком психологического сознания теософов.⁶⁶⁹ Ряд теософских концепций, таких как «центральное духовное Солнце», привлекали его тогда, когда они интерпретировались в рамках психологии; но в различных платонических, неоплатонических и герметических течениях поздней античности, которые, как было хорошо известно Юнгу, Блаватская адаптировала для своих собственных целей, можно найти идею нозетического Солнца. Блаватская рассматривала эти непреходящие идеи как свидетельства тайной передачи первобытной мудрости-религии, последним получателем которой была она сама, а Юнг видел в них архетипы.

Юнг избежал недооценки коллективной привлекательности «псевдо-гносеологических интуиций» теософии,⁶⁷⁰ рассматривая их как неизбежное, хотя и опасно ошибочное, извержение бессознательной коллективной потребности противостоять крайнему материализму «духа нашего времени».⁶⁷¹ Но он считал теософские доктрины «примитивной проекцией психологических факторов»,⁶⁷² исполненной «напыщенного жаргона»,⁶⁷³ и сравнимой с решительным догматизмом Фрейда, который, по мнению Юнга, был «очень близок к религиозной уверенности, характерной для этих движений [Теософии и Христианской науки]».⁶⁷⁴ Мид к моменту встречи с Юнгом относился к этой организации и ее идеологии так же скептически, как и Юнг, хотя он и служил личным секретарем Блаватской с 1884 по 1891 год и продолжал оставаться членом «Теософского общества» до 1909 года. Мид вступил в «Теософское общество», когда ему был двадцать один год, и он только что получил степень по классическим наукам в Кембридже, но к моменту смерти Блаватской в 1891 году он уже перерос ее влияние, если вообще когда-либо полностью находился под ее влиянием:

669 У Юнга было несколько работ Блаватской, включая английское издание «Тайной доктрины», 2 тома (London: Theosophical Publishing House, 1888) и «Теософский глоссарий», под ред. Дж.Р.С. Мида (London: Theosophical Publishing House, 1892).

670 Jung, CW 8, §59.

671 Jung, CW 7, §118.

672 Jung, CW 18, §756

673 Jung, CW 7, §339. Дальнейшие комментарии: Jung, CW 7, §494; Jung, CW 10, §176; Jung, CW 6, §279.

674 Jung, CW 4, §49; Jung, CW 6, §594

*Даже будучи членом этой организации, я никогда не проповедовал Евангелие Махатмы Е.П. Блаватской и не пропагандировал неотеософию и ее откровения. Я считал, что «теософия» означает элемент мудрости в великих религиях и философиях мира.*⁶⁷⁵

Мид покинул теософов в 1909 году, вместе с другими семьями членами «Общества», из-за сексуального скандала 1906-1908 годов, коснувшегося одного из видных членов «Общества» Ч.У. Ледбитера.⁶⁷⁶ Но у Мида были и более глубокие проблемы с «Обществом», не в последнюю очередь из-за его предположения о слепом повиновении духовным «наставникам» Блаватской, и тем, кто претендовал на передачу их мудрости. На протяжении многих лет его привлекали традиции гностических и герметических течений, а не доктрины Востока, которые усердно пропагандировали Блаватская и ее политически честолюбивые преемники. Мид обладал темпераментом скорее ученого, чем ученика, и он не мог стерпеть «бесчисленных догматических утверждений “Общества”, его искаженных методов и предосудительных процедур», которые, по его мнению, губительно влияли на цели и этику «Общества».⁶⁷⁷

Мид был, вероятно, лучшим исследователем древних религий, которого породило британское оккультное возрождение, и легко понять, почему Юнгу нравились его образованность, независимый дух и вдохновенные переводы. Несколько авторов отметили влияние Мида на Юнга, отчасти основывая свое мнение на восемнадцати томах работ Мида, найденных в личной библиотеке Юнга, а отчасти из-за большого количества ссылок на работы Мида в «Психологии бессознательного». Мид, безусловно, вдохновлял Юнга на понимание религиозных течений поздней античности в период работы над «Красной книгой»; но Юнг был вполне способен развивать свои собственные психологические интерпретации независимо от теософского «влияния».

Ричард Нолл отметил, что влияние Мида на Юнга «до сих пор не признано», и что «документы, касающиеся характера их личных отношений, еще не увидели свет».⁶⁷⁸ Но ряд исследователей Юнга

675 G.R.S. Mead, "The Quest' – Old and New" (London: John M. Watkins, 1926), pp. 296-97.

676 Подробности о жизни Мида см. Goodrick-Clarke and Goodrick-Clarke, "G.R.S. Mead", p. 32. Об эпизоде с Ледбитером см. Campbell, "Ancient Wisdom Revived", pp. 114-18.

677 Mead, "The Quest", pp. 296-97.

678 Noll, "The Jung Cult", p. 69.

уже некоторое время признает важность влияния Мида. Одно письмо Мида к Юнгу, датированное 19 ноября 1919 года, «увидело свет». ⁶⁷⁹ Из довольно сплетнического содержания письма ясно, что Мид и Юнг встречались незадолго до его написания, а также не раз встречались в прошлом. ⁶⁸⁰ Их отношения были скорее отношениями друзей и равных, чем отношениями наставника и ученика, и им нравилось обсуждать книги и их авторов. В письме Мид упомянул автора, которого они, очевидно, обсуждали во время предыдущей встречи: австрийского писателя Густава Майринка (1868-1932). Майринк, который представлял большой интерес для Юнга, ⁶⁸¹ был крупной фигурой на европейской оккультной «сцене» в первые десятилетия двадцатого века. Он был посвящен в «Орден Золотой Зари» в 1889 году, через год после его основания, а также сам основал в Праге в 1891 году теософскую ложу «У голубой звезды». ⁶⁸² Юнг предполагал, что «оккультный» роман Майринка «Голем», опубликованный в 1915 году, был произведением вдохновения или «автоматического» письма, спонтанным продуктом бессознательного, подобным его собственным “*Septem sermones ad mortuos*”. Мид опроверг это предположение, заявив, что Майринк на самом деле много лет трудился над созданием «Голема».

В своем письме Мид также порекомендовал Юнгу ознакомиться с трудами Роберта Эйслера (1882-1949), еврейского историка древних тайных религий и астрологии, который до начала Великой войны писал статьи для журнала Мида “*The Quest*”, и чьи многочисленные работы Юнг позже усердно собирал для своей библиотеки. ⁶⁸³ Вполне

679 Дж.Р.С. Мид - К.Г. Юнгу, 19 ноября, 1919 г., ETH-Bibliothek Zürich, Archives Hs 1056:29826.

680 Стефан Хеллер утверждает, что Юнг и Мид навещали друг друга, приписывая свою информацию частной беседе с историком религии Жилем Киспелем, который хорошо знал Юнга по совместному участию в конференциях «Эранос». Письмо Мида подтверждает это заявление. См. Hoeller, “C.G. Jung and the Alchemical Revival”, p. 35, n. 1.

681 Юнг приобрел все «оккультные» романы Майринка, включая “Der Engel vom westlichen Fenster” (1927), “Fledermause: Sieben Geschichten” (1916), “Der Golem” (1915), “Das grüne Gesicht” (1916) и “Walpurgisnacht” (1917). Ссылки на Майринка см. в Jung, CW 6, §§205, 426 и 630; Jung, CW 7, §153; Jung, CW 7, §153 и 520; Jung, “Dream Analysis”, pp. 276-94; Jung, “Modern Psychology”, 1:110.

682 Nicholas Goodrick-Clarke, “The Occult Roots of Nazism” (London: Tauris Parke, 2004), p. 28.

683 Включая: “Orpheus the Fisher” (1921); “Weltenmantel und Himmelszeit”, 2 тома (1910); “L'origine babylonienne de l'alchimie» (1926); “Pistis Sophia und Barbelo”, *Angelos* 3:12 (1928), pp. 93-110; “Nachleben dionysischer Mysterienriten” (1928); и “Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike” (Leipzig: Teubner, 1925). Среди многочисленных ссылок Юнга на Эйслера можно назвать следующие: Jung, CW 14, §610; Jung, CW 9i, §553; CW 12, §177 и рис. 174 и 202.

вероятно, что Мид организовал знакомство между Юнгом и Эйслером. Юнг использовал изображение барельефа первобытного бога Фанеса – идентифицированное Эйслером как орфическое, что противоречит предположению Франца Кюмона о его митраистском происхождении – в качестве фронтисписа для «Эона», ссылаясь на авторитет Эйслера как на источник.⁶⁸⁴ Эйслер, в свою очередь, написал работу по истории и психологии ликантропии, которая включала приложение, поддерживающее теорию Юнга об архетипах и коллективном бессознательном.⁶⁸⁵

В своей биографии Мида Клэр и Николас Гудрик-Кларк доказывают, что внимание Мида к сложным цепочкам символических соответствий, связывающих «состояния божественного бытия и внутренние состояния сознания», стало «важнейшим наследием Мида для Карла Густава Юнга и его теории психоанализа».⁶⁸⁶ Хотя Юнг уже сталкивался с этой психокосмологической моделью в неоплатонических и герметических трудах, ему, несомненно, понравилось восторженное изложение Мидом этих идей современным языком. Мид перевел еще две книги, которые оказались важными для работы Юнга над «Психологией бессознательного» и «Красной книгой». Это была книга “*A Mithraic Ritual*”, основанная на позднеантичном тексте под названием „*Eine Mithrasliturgie*“ немецкого редактора и переводчика Альбрехта Дитериха,⁶⁸⁷ и “*The Mysteries of Mithra*”, которая включала переведенные Мидом фрагменты различных позднеантичных трудов, описывающих митраистский культ.⁶⁸⁸ Так называемая «Литургия Митры» – ни гностическая, ни митраистская.⁶⁸⁹ Она именует сама себя «Ритуалом увековечивания»,⁶⁹⁰ и на самом деле представляет собой теургический ритуал, направленный на трансформацию личности через непосредственное переживание центрального духовного Солнца, Гелиоса-Митры. «Литургия Митры» имеет больше общего с

684 Jung, CW 9ii, §§147, 162, 178, 186.

685 Robert Eisler, “Man into Wolf” (London: Routledge & Kegan Paul, 1951).

686 Goodrick-Clarke and Goodrick-Clarke, “G.R.S. Mead”, pp. 15-16, 27.

687 G.R.S. Mead, “A Mithraic Ritual” (London: Theosophical Publishing Society, 1907). В своей работе Мид в значительной степени опирался на „*Ein Mithrasliturgie*“ Дитериха. Юнг цитировал обоих в «Психологии бессознательного».

688 Mead, “The Mysteries of Mithra”.

689 Текст, известный как PGM IV, является частью «Большого магического парижского папируса», кодекса, найденного в Египте в начале девятнадцатого века и датированного началом четвертого века нашей эры.

690 См. Betz, *The “Mithras Liturgy”*, p. 37.

герметическими трактатами, чем с митраистскими «мистериями»,⁶⁹¹ о чем Юнг был прекрасно осведомлен, поскольку он приобрел перевод работы Франца Кюмона, а также другую работу Кюмона, в которой этот бельгийский археолог и историк религии критиковал любую связь между литургией и митраизмом.⁶⁹² Неудивительно, что этот теургический ритуал имеет астрологическую основу. Наряду с «Орфическими гимнами», «Литургия Митры», похоже, послужила источником вдохновения для собственных теургических гимнов Юнга Солнцу и Фанесу в «Красной книге» и «Чёрных книгах».

Понимание Мидом гнозиса, которое позволило ему включить такие тексты, как «Литургия Митры» под его эгиду, не ограничивалось антикосмическим дуализмом, часто ассоциирующимся с гностическими течениями поздней античности. Он воспринимал опыт гнозиса как объединение всех противоположностей, синтез интеллекта и эмоций, мужского и женского начала, а также личности со «Все́й Самостью»: ⁶⁹³

*Если я правильно понимаю, сама суть гнозиса заключается в вере, что человек может выйти за пределы дуальности, которая делает его человеком, и стать сознательно божественным существом.*⁶⁹⁴

Мид отождествлял астральную судьбу и «карму», как ее называли в теософской литературе: астрологические конфигурации при рождении отражают не только модель развития личности, но и результаты выбора предыдущих воплощений.⁶⁹⁵ Однако власть планет лишь частична; наряду со свободой воли «природа», или врожденная генетическая структура, также играет роль в развитии личности. По словам Мида, каждый из этих факторов «влияет на каждый другой фактор, и ни один из них не абсолютен».⁶⁹⁶ Маловероятно, что Юнг не согласился бы с этим заявлением.

691 См. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, p. 35; Fowden, "The Egyptian Hermes", pp. 82-87, 168-72.

692 Franz Cumont, „Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum“ (Leipzig: Teubner, 1910), p. 217, n. 5.

693 Mead, "Fragments", pp. 10, 16.

694 Mead, "Fragments", p. 23

695 См. Mead, "Fragments", p. 398, где приводится текст, приписываемый гностическому учителю Бардайсану из Эдессы (154-222 гг н.э.) для иллюстрации гностической идеи Геймармене. См. также Tim Hegedus, "Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa", «Laval théologique et philosophique» 69.2 (2003), pp. 333-44.

696 Mead, "Fragments", p. 403.

АСТРАЛЬНАЯ СУДЬБА И «ТОНКОЕ» ТЕЛО

По-видимому, идея *осчёта рнеита* или «духовного вместилища», известного теософам как «астральное» или «тонкое тело», глубоко интересовала Юнга.⁶⁹⁷ Он встречал эту идею нетленного «тонкого тела», даруемого праведникам после воскресения, в различных источниках, включая Ямвлиха, Прокла, стоических физиков,⁶⁹⁸ гностические тексты, такие как «Апокриф Иоанна» и «Пистис София», «Герметический корпус», «Тибетскую книгу мёртвых»,⁶⁹⁹ алхимические трактаты и христианский *corpus glorificationis*.⁷⁰⁰ Юнг считал, что он обнаружил эту концепцию и в сказке коренных американцев о Гайавате, который, согласно поэме Генри Уодсворта Лонгфелло, получает «дыхание-тело или тонкое тело, не подверженное тлению» в награду за победу над Северо-Западным ветром.⁷⁰¹

«Тонкое тело» Гайаваты не похоже на неочищенный планетарный «Обманчивый Дух» гностических текстов, но, похоже, он представляет собой носителя божественной искры в каждом человеке, которую Юнг понимал как Самость. Но эти два способа понимания – «тонкого тела» как промежуточного органа, связывающего планеты, душу и тело, и как очищенного духовного вместилища, свободного от смертной порчи – часто пересекались, в зависимости от того, рассматривал конкретный автор небесные тела как зло, либо как эманации божественного. Юнг считал «тонкое тело» взаимосвязью между психикой и материальным миром, что отражало его концепцию психоидной природы архетипов и тайного единства духа и материи:

697 О «тонком теле» в различных исторических контекстах см. выше, 9 и 77. Теософские работы о «тонком» теле: C.W. Leadbeater, "Man, Visible and Invisible" (London: Theosophical Publishing Society, 1902); Annie Besant, "Man and His Bodies" (Los Angeles, CA: Theosophical Publishing House, 1917).

698 О стоических градациях материальной субстанции см. A. A. Long and D.N. Sedley, "The Hellenistic Philosophers", Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 266-343; F.H. Sandbach, "The Stoics" (London: Duckworth, 1975), pp. 69-94.

699 См. Jung, CW 11, §848. Источником тибетской идеи о теле Бардо для Юнга была работа WY Evans-Wentz (ed. and trans.), "The Tibetan Book of the Dead" (London, 1927).

700 См. Jung, CW 9i, §202.

701 Jung, CW 5, §513. См. Henry Wadsworth Longfellow, "The Song of Hiawatha" (Boston. Ticknor and Fields, 1855)

*Учитывая тесную связь между определенными психическими процессами и их физическими параллелями, мы не можем принять идею абсолютной нематериальности психики... Дух и материя вполне могут быть формами одного и того же трансцендентного существа.*⁷⁰²

В 1919 году Мид опубликовал работу о «тонком теле», которую позже цитировал Юнг, когда проводил параллель между этим «психоидным» посредником и бессознательной психикой.⁷⁰³ В книге Мида рассматривалась древняя «лестница для восхождения от земли к светлому миру» из неоплатонизма, христианского гностицизма, герметической алхимии и «Литургии Митры». Все эти позднеантичные религиозные подходы, по мнению Мида, разделяли интерес к «освобождающей душу доктрине возрождения», которую также можно считать очищением тонкого тела.⁷⁰⁴ Этот небольшой труд Мида, похоже, внес ценный вклад в отождествление Юнгом планетарного восхождения души с процессом индивидуации. Мид рассматривал «перерождение», которого добиваются с помощью теургических ритуалов, как «рождение совершенного тонкого тела человека»: «внутренняя трансмутация и повышение уровня осознанности», что в значительной степени созвучно с идеей Юнга об индивидуации.⁷⁰⁵ Очищение тонкого тела, как Юнг описал его позже в связи с алхимическим процессом, представляет собой очищение – или интеграцию при помощи сознания – самого бессознательного.

*Mundificatio (очищение) означает... удаление излишеств, которые всегда цепляются за просто природные продукты, и особенно за символические бессознательные содержания, которые алхимик находит спроецированными в материю ... Алхимик старается произвести новую, летучую (следовательно, воздушную или «духовную») сущность, наделенную corpus, anima, et spiritus, где corpus естественно понимать как «тонкое» тело или «тело-дыхание»; аналитик пытается вызвать определенное отношение или образ мыслей, следовательно, определенный «дух».*⁷⁰⁶

702 Jung, CW 9i, §92.

703 Jung, CW 13, §137, n. 8.

704 G.R.S. Mead, "The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition" (London: J.M. Watkins, 1919), цитаты на стр. 12-13, 20.

705 Mead, "The Doctrine of the Subtle Body", p. 41.

706 Jung, CW 16, §486.

Конечной целью алхимии, по словам Юнга, было «создание *corpus subtile*, преображенного и возрожденного тела». ⁷⁰⁷ Эти комментарии о тонком теле не относятся непосредственно к астрологическим факторам, а рассуждения об алхимии и проекции бессознательного содержания на алхимические металлы Юнг написал уже после того, как он завершил работу над «Красной книгой». Но его замечания следует понимать в контексте его утверждения о том, что «богов металлов всегда следует рассматривать также и с астрологической точки зрения... Алхимические символы пронизаны астрологией». ⁷⁰⁸ Очищенное тонкое тело – цель алхимического делания – в конце концов, не так уж сильно отличается от очищенного духовного вместилища гностиков и герметистов, которое избавляется от принуждения своих планетарных «придатков» только тогда, когда человек преображается через гнозис.

Идея тонкого тела продолжала волновать Юнга на протяжении многих лет, особенно в том виде, в котором она была описана Галеном и алхимиками, такими как Парацельс (1493-1541) и Мартин Руланд (1569-1611). Согласно этим авторам, тонкое тело – это не просто «Обманчивый Дух», порождающий дурные желания, как описано в «Пистис София». Гален называл тонкое тело «сияющими бесплотным» телом, при помощи которого душа общается с небесными телами. ⁷⁰⁹ В начале XVI века Парацельс, следуя Галену, считал «сияющее» тело с его планетарными сущностями посредником между человеческой душой и Душой Мира или *lumen naturae* («свет природы»); ⁷¹⁰ *lumen naturae*, в свою очередь – «звезда» в человеке, и поэтому астрология – это «мать всех других искусств». ⁷¹¹ Мартин Руланд, вслед за Парацельсом, отождествлял «сияющее» тело с воображением, которое он называл «небесным или сверхнебесным телом». ⁷¹² Прямое или косвенное влияние Ямвлиха на Парацельса и Руланда очевидно в этом отождествлении неоплатонической фантазии с тонким телом как посредником между телом и духом, что подкрепляет убеждение Юнга

707 Jung, CW 12, §511.

708 Jung, CW 14, §§311, 353.

709 Galen, «De Placitis Hippocratis et Platonis», VII, *Opera Omnia*, ed. Kuhn, V.643, цитируется в Walker, «The Astral Body in Renaissance Medicine», p. 123.

710 Paracelsus, „Sämtliche Werke“, VIII: 161-70. Юнг цитирует мнение Парацельса о Галене в Jung, CW 13, §150; Jung, CW §§15, 19, 54.

711 Парацельс, „Sämtliche Werke“, XII:3, 23. Юнг цитировал эти ссылки в CW 8, §390.

712 Ruland, „A Lexicon of Alchemy“, p. 182. См. Jung, CW 13, §§188, 194.

об активном воображении как оптимальном средстве, с помощью которого могут быть достигнуты психологические трансформации. В алхимии дух Меркурий – это таинственный «летучий» агент, который ускоряет как материальную трансформацию металлов, так и духовную трансформацию алхимика.⁷¹³ Меркурий, согласно Юнгу, сам – тонкое тело: Душа Мира, которая стремится к собственной трансформации.⁷¹⁴

СУДЬБА И КОМПУЛЬСИЯ

Геймармене – «принуждение звезд» – действует через тонкое тело или, в понимании Юнга, «бессознательные содержания»: комплексы и их архетипические основы. Хотя Фрейд не был склонен обсуждать астрологические факторы в связи с компульсиями – по крайней мере, не письменно – тем не менее, он использовал термин «демоническая сила» для описания повторяющегося характера бессознательных компульсий и их тревожной «инаковости»:

Проявления принуждения к повторению... в значительной степени носят инстинктивный характер и, когда они противодействуют принципу удовольствия, то создают видимость действия некой «демонической» силы.⁷¹⁵

Юнг также много говорил о компульсии, но в отличие от Фрейда – и в отличие от гностиков – он не рассматривал ее как патологию. Он понимал компульсивность как качество, присущее всем инстинктивным импульсам, большинство из которых, включая инстинкт индивидуации, улучшают жизнь, хотя иногда переживаются как противоречащие со-

⁷¹³ Юнг, CW 11, 160. О «духовной» алхимии см. Mircea Eliade, "The Forge and the Crucible" (Chicago: University of Chicago Press, 1956), p. 8; Lindsay, "Origins of Alchemy", pp. 101-3. О платонической/неоплатонической основе алхимии см. Stanton J. Linden, "The Alchemy Reader" (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 3. Отрывки Платона см. в Платон, «Тимей», 27c-31b, 32c-34c, 36d-e, 47e-51b, 59b-c. О работе девятнадцатого века о «духовной» алхимии, которая оказала влияние на Юнга, см. в Mary Anne Atwood, "A Suggestive Inquiry into 'The Hermetic Mystery'" (London: Trelawney Saunders, 1850).

⁷¹⁴ Jung, CW 13, §§262-63.

⁷¹⁵ Freud, SE 18, p. 29.

знательным целям: «Компульсия – это бессознательное желание».⁷¹⁶ Таким образом, компульсии (принуждения) со стороны тонкого тела – эти надоедливые «бессознательные содержания» – в конечном итоге представляют собой признаки смысла, а не болезни, и порождаются они «совокупностью человека, то есть самостью».⁷¹⁷

Также Юнг считал компульсию внезапным извержением «совести», внутренней «моральной реакцией», незнакомой сознательно принятым ценностям индивида:

*Моральная реакция – это результат автономного динамизма, который справедливо называют даймоном человека, его гением, ангелом-хранителем, лучшим «я», сердцем, внутренним голосом, внутренним и высшим человеком и т.д. Рядом с положительной, «правильной» совестью, находится отрицательная, «ложная» совесть, называемая дьяволом, соблазнителем, искушителем, лукавым духом и т.д.*⁷¹⁸

Именно эта «ложная» совесть, кажется, подчеркивается в «Пистис Софии» в идее планетарного «Обманчивого Духа», который «побуждает ее возжелать любую вещь мирскую, в общем, побуждает ее ко всем деяниям, которые ему предписали Архонты».⁷¹⁹ Гностический учитель Василид называл «Обманчивый Дух» семью планетарными «придатками», которые манят душу во зло.⁷²⁰ Эта идея, очищенная от явной астрологической космологии, сохранилась в христианской теологии до наших дней в виде семи главных грехов, которые, похоже, зародились как аспекты нисхождения души в воплощение через враждебные сферы планетарных архонтов.⁷²¹ В религиозном контексте, в котором инстинктивные желания рассматривались как врожденное зло, подавленные побуждения инстинктов, символизируемые планетами и зодиакальными созвездиями, по мнению Юнга, неизбежно

⁷¹⁶ Jung, "Psychology of the Unconscious", p. 454. См. также Jung, CW 5, §185.

⁷¹⁷ Jung, CW 9ii, §216.

⁷¹⁸ Jung, CW10, §843.

⁷¹⁹ «Пистис София», III, 111.

⁷²⁰ Цитируется в Clement of Alexandria, "Stromata", в St. "Clement of Alexandria", ed. and trans. Alexander Roberts, James Donaldson, and Arthur Cleveland Cox (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1885), 11.20.372.

⁷²¹ См. Morton W. Bloomfield, "The Seven Deadly Sins" (East Lansing: Michigan State College Press, 1952).

будут переживаться как демонические;⁷²² а астрологическая «великая судьба» будет переживаться как абсолютно вредоносная. Хотя Юнг многое узнал о Геймармене из «Пистис Софии», похоже, что он нашел более конгениальную модель планетарного принуждения в мире «Герметического корпуса».

ГЕЙМАРМЕНЕ ГЕРМЕТИСТОВ

Самые ранние известные примеры позднеантичной литературы, известной как «Герметический корпус», относятся к первому веку до нашей эры.⁷²³ Хотя большинство дошедших до нас герметических текстов были созданы позже, они предшествовали гностическим течениям и пересекались с ними. Юнг настолько же интересовался этими текстами, насколько и текстами гностиков. «Герметический корпус», как и гностические трактаты, возник в синкретической культурной матрице греко-римского Египта,⁷²⁴ и он так же связан с астральной судьбой, гнозисом, индивидуальной трансформацией и, в конечном итоге, с «блаженством души».⁷²⁵ Некоторые ученые считают герметические трактаты неоплатоническими.⁷²⁶ Другие рассматривают их как гностические, в том смысле, что некоторые тексты – такие как «Герметический корпус XIII», цитируемый выше – отражают явно антикосмическое мировоззрение. В этом трактате ясно отражена внутренняя, навязчивая природа астральной судьбы.

Смещение гностических и герметических материалов, найденных в Наг-Хаммади, позволяет предположить, что между этими двумя

722 Об идее Юнга о том, что культуры, как и отдельные люди, могут страдать от одностороннего развития и компенсаторных бессознательных компульсий, см. Jung, CW 7, §§283, 285, 287; Jung, CW 10, §§250, 295.

723 О датировке *Hermética*, см. Fowden, *The Egyptian Hermes*, p. 3.

724 О синкретической природе «Герметического корпуса» см. Brian P. Copenhaver, "Introduction", в *«Hermética»*, pp. xxvi-xxix; Peter Kingsley, "Ancient Philosophy, Mystery, and Magic" (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 233-49; Fowden, "Egyptian Hermes", pp. 14-22, 36-37, 91, 144, 178, 188-95.

725 Van den Broek, "Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity", p. 1.

726 Например, Christopher Leirich, "The Occult Mind" (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007), p. 4.

религиозными течениями происходил активный взаимообмен.⁷²⁷ Определяющая характеристика «Герметического корпуса» заключается в том, что, в отличие от многих гностических трактатов, он не претерпел христианского влияния, хотя в ряде текстов прослеживаются иудейские элементы.⁷²⁸ В герметическом мире фигура искупителя – это не Христос, а мифический полубожественный учитель «оккультных наук» – алхимии, астрологии и магии – Гермес Трисмегист или «Трижды Величайший Гермес», также известный под именем своего божественного египетского двойника, бога Тота.

«Герметический корпус» подробно обсуждался многими учеными, и литература об этом необычном собрании текстов пополнялась с тех пор, как Марсилио Фичино в 1471 году впервые перевел четырнадцать трактатов с греческого на латынь.⁷²⁹ К 1913 году, когда Юнг начал работу над «Красной книгой», он собрал практически все научные труды о «Герметическом корпусе», доступные на тот момент.⁷³⁰ Он часто, и не без оснований, отождествлял герметические и гностические идеи, называя алхимика третьего века до нашей эры Зосиму одновременно герметистом и гностиком.⁷³¹ Юнг был убежден в глубокой психологичности обоих этих течений; оба они зависели от индивидуального откровения, а не от подчинения доктрине, и оба включали в себя теургические ритуалы и астрологическую космологию. Оба этих течения также повлияли на труды Ямвлиха и Прокла. И герметизм, и гностицизм были поглощены освобождением души от рабства внутренних принуждений астральной Геймармене.

727 Например, один из «технических» герметических трактатов по астрологии – “Book of the Configurations of Heimarmene which are Beneath the Twelve” – упоминается по имени в переизданиях гностического апокрифа Иоанна из Наг-Хаммади, см. Lewis, “Cosmology and Fate”, p. 107. См. также Pearson, “Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity”, pp. 29-34.

728 Иудейский вклад в «Поймандра» и другие герметические тексты см. в Pearson, “Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity”, pp. 136-47; Birger A. Pearson, “Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)”, в Roelof van den Broek and Cis van Heertum (eds.), “From Poimandres to Jacob Bohme” (Leiden: Brill, 2000), pp. 336-48.

729 Marsilio Ficino (trans.), “Mercurii Trismegisti: Pimander sive de potestate et sapientia Dei” (Treviso. Gerardus de Lisa, 1471). Юнг приобрел редкое издание 1574 года, основанное на латинском переводе Фичино: “Mercurii Trismegisti: Pimandras utraque lingua restitutus” (Bordeaux: Simon Millanges, 1574).

730 В дополнение к коллекции Берто и трехтомному английскому переводу дошедших до нас герметических трактатов Мида «Трижды Величайший Гермес» Юнг также приобрел “Poimandres” Райценштайна.

731 Jung, CW 12, 408-10

Юнг был знаком с герметическими текстами благодаря сборнику Марселина Бертело «*Collection des anciens alchimistes grecques*», опубликованному в 1887 году, и его английскому переводу Мида, опубликованному в 1906 году. Он цитировал обоих авторов в «Психологии бессознательного». Хотя Юнг осознал психологическое значение алхимии лишь спустя несколько лет после завершения работы над «Красной книгой»,⁷³² греко-египетские герметические материалы были очень важны для ранних астрологических и магических исследований Юнга. На их влияние указывает упоминание о них в «Красной книге», где «мудрость ЕРМНΣ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΥΣ [Гермеса Трисмегиста]» спрятана в шкафу мага Филемона.⁷³³ Один из самых важных трактатов с точки зрения астрологического понимания Юнга – это «Герметический корпус I», известный как «Поймандр». ⁷³⁴ В этой работе освобождение души от Геймармене представлено как путешествие через планетарные сферы к божественным сферам за их пределами. Душа постепенно очищается от семи «одежд» и «предается» порокам семи планет. Наконец, она попадает в возвышенную восьмую сферу неподвижных звезд.⁷³⁵ Цель герметического восхождения, как и «Литургии Митры» – обожествление посвященного. «Поймандр» повторяет слова одной из орфических золотых погребальных табличек, написанных примерно на семь веков раньше: «Из человека ты станешь богом». ⁷³⁶ Герметическая инициация предлагала гнозис как форму свободы от принуждения астральной судьбы.⁷³⁷ Хотя планетарные пороки «Поймандра» не являются по своей сути злом, как те, что изображены в «Пистис Софии», тем не менее, каждая планета налагает принуждение, хватку которого можно ослабить только посредством теургического ритуала.⁷³⁸

732 См. Jung, MDR, p. 230; Jung, "Liber Novus", pp. 218, 360.

733 Jung, "Liber Novus", p. 312

734 Об истории и историографии «Поймандра» см. Peter Kingsley, "Poimandres", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993), pp. 1-24; Hans Dieter Betz, "Hermetism and Gnosticism: The Question of the 'Poimandres'", в Soren Giversen, Tage Petersen, and Podemann Sorensen, "The Nag Hammadi Texts in the History of Religions" (Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2002), pp. 84-94.

735 CH 1.25-26, в «Hermética», p. 6.

736 Об этой погребальной табличке или lamella из Фурии см. Alberto Bernabé and Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, "Instructions for the Netherworld" (Leiden: Brill, 2008), p. 81.

737 См. Fowden, "The Egyptian Hermes", p. 108; Merkur, "Stages of Ascension", pp. 79-96.

738 Перевод Мида о планетарных принуждениях в «Поймандре» см. в Mead, "Thrice-Greatest Hermes", 1:413.

Мид отметил отголоски восхождения из «Поймандра» во влиятельной работе под названием «Комментарий на Сон Сципиона» римского автора пятого века до нашей эры Макробия – еще одна работа, с которой Юнг был знаком и которую он цитировал в «Психологии бессознательного». Планетарные «пороки» были преобразованы Макробием в добродетели; он описал семь светящихся «оболочек», передающих положительные качества душе, например «отважный дух», даруемый Марсом.⁷³⁹ Спектр пороков и добродетелей, приписываемых каждой планете рядом авторов, описанных Мидом, дал Юнгу богатый психологический портрет астрологической динамики, гораздо более сложной, чем статичные описания «благоприятных» и «неблагоприятных» планет Птолемея.⁷⁴⁰ В «Поймандре» и вдохновленной им литературе добро и зло представлены как характерные каждой планете, и преодоление этой полярности зависит не от вмешательства бога-искупителя, посланного из небесных сфер, а от сознания человека.

Техническая астрология «Герметического корпуса», похоже, беспокоит некоторых современных ученых, а в критическом издании и переводе пятнадцати трактатов сэра Вальтера Скотта, опубликованных между 1924 и 1936 годами, была опущена большая часть астрологического материала, потому что Скотт посчитал его «мусором».⁷⁴¹ Как и гностическая литература в руках христианских ересиологов, «Герметический корпус» в руках таких исследователей, как Скотт, была серьезно искажена ради личных целей. Скотт и французский переводчик, доминиканский монах и филолог Андре-Жан Фестюжьер, искусственно разделили тексты на «высшие» или «философские» и «низшие», «массовые» или «магико-религиозные».⁷⁴² Это произвольное деление, вряд ли имевшее бы

739 Macrobius, "Commentary on the Dream of Scipio", trans. William Harris Stahl (New York: Columbia University Press, 1990 [1952]), XII.13. См. Jung, "Psychology of the Unconscious", p. 125.

740 Миф о путешествии души описан Платоном в «Государстве», X.614a-621d. Примеры платоновско-гностического восхождения см. в "Trimorphic Protennia" (NHC XIII, 1), trans. John D. Turner; "Zostrianos" (NHC VIII, 1), trans. John H. Sieber; оба в Библиотеке Хар-Хаммади.

741 Walter Scott (ed. and trans.), "Hermetica", 4 тома (Oxford: Clarendon Press, 1924-36), 1:1-2. См. Lewis, "Cosmology and Fate", p. 106, n. 10.

742 André-Jean Festugière, «La révélation d'Hermès Trismégiste», 4 тома (Paris: Bibliothèque des textes philosophiques, 1946-54), 1:30. О сомнительной обоснованности этого деления см. Copenhagen, "Hermetica", p. xxvii; Fowden, "The Egyptian Hermes", pp. 1-4, 140-41, 161-213. Юнг, похоже, не приобрел ни переводов Скотта, ни переводов Фестюжьера.

смысл для авторов текстов, отражает дискомфорт, вызванный в наше время столкновением с позднеантичным миром, в котором магия, астрология и алхимия были неотъемлемой частью высокоразвитого философского и религиозного мировоззрения. Многие технические тексты «Герметического копуса», упоминаемые в других позднеантичных текстах, утрачены;⁷⁴³ другие тексты все еще ожидают своих современных критических изданий и переводов.⁷⁴⁴ Однако очевидное астрологическое содержание «философских» текстов, таких как «Поймандр», было доступно Юнгу благодаря переводам Мида.

Согласно одному из этих трактатов, «жилище» земного тела формируется по мере того, как душа спускается по кругу Зодиака, а не по планетарным сферам. Таким образом, тело подчиняется Геймармене через зодиакальные знаки.⁷⁴⁵ Герметисты, как и гностики, подхватили идею тонкого тела, через которое действуют планетарные и зодиакальные влияния. Однако Геймармене не считалась необратимой; ее можно было преодолеть, когда наступал Кайрос, подходящий астрологический момент, и искра божественности могла быть теургически «освобождена из своей телесной тюрьмы и тем самым освобождена от контроля судьбы».⁷⁴⁶ Идея астрологически благоприятного момента времени для столкновения с Геймармене, описанная в «Герметическом корпусе» и «Египетских мистериях» Ямвлиха, а также в трудах Зосимы и различных гностических текстах, позволяет предположить, что увлеченность Юнга движениями, происходящими в его гороскопе в различные периоды жизни – особенно в конце 1920-х и начале 1930-х годов – отражает не только озабоченность внешними событиями, но

743 Об этих утраченных произведениях см. в Copenhaver, "Hermetica", pp. xxxiv-xxxv; Lewis, "Cosmology and Fate", p. 107.

744 Два исключения см. в Robert Zoller (trans.), "Liber Hermetis", 2 тома (Golden Hind Press, 2000); "Kyranides" (London, 1685; repr. New York: Renaissance Astrology, 2010.) О знакомстве Юнга с "Kyranides" см. Jung, CW 9ii, §138. См. также Fowden, "The Egyptian Hermes", pp. 87-89; David Bain, "Μελανιτις γυμ in the Cyranides and Related Texts", в Todd Klutz (ed.), "Magic in the Biblical World" (Edinburgh: T&T Clark, 2003), pp. 191-213.

745 CH XIII.12.

746 Fowden, "The Egyptian Hermes", p. 109. О кайросе, «подходящем моменте», см. Jung, CW 10, §585.

и поиск «подходящего момента» для какого-то внутреннего прорыва или озарения.⁷⁴⁷

После публикации «Красной книги» ряд астрологов оценили транзиты и прогрессии в гороскопе Юнга, чтобы выяснить, что «происходило» с ним во время работы над книгой.⁷⁴⁸ Эти анализы часто весьма проницательны, но они не затрагивают вопрос о том, могли ли некоторые фигуры, появляющиеся в «Красной книге», быть намеренно вызваны в соответствии с тем, что герметист считал бы астрологически подходящим моментом. К сожалению, в сохранившихся герметических текстах нет конкретных инструкций по поиску этого «чреватого» момента. «Литургия Митры», с которой Юнг был хорошо знаком, предлагает нечто похожее на этот тип астрологического совета. Учитывая понимание Юнга астрологических конфигураций как символических отражений динамических психологических процессов, и его восприятие разрыва цепей Геймармене как индивидуального опыта интеграции бессознательных архетипических сил, было бы удивительно, если бы он не воспользовался инструкциями, предлагаемыми «Литургией».

Юнг, похоже, рассматривал судьбу как неотъемлемую часть процесса индивидуации, а астрологический символизм – как отражение развития этого процесса. Различные позднеантичные религиозные течения, которые Юнг изучал во время работы над «Красной книгой», представляют судьбу в тесной связи с циклическими движениями небесных тел, которые Юнг понимал как символы архетипических

747 В этот период Юнг вышел из добровольного уединения. В 1928 году в сотрудничестве с Вильгельмом он написал книгу «Тайна золотого цветка», а в следующем году опубликовал свое первое эссе о западной алхимии «Парацельс» (Jung, CW15, §§1-17). В 1930 году он стал вице-президентом Всеобщего Немецкого медицинского общества психотерапии, а в 1932 году был удостоен литературной премии Цюриха. В том же году он завершил свои записи в «Черных книгах». В 1933 году в Асконе начались конференции «Эранос», на которых Юнг выступил с первым из многих докладов, которые ему предстояло сделать на этих мероприятиях в последующие годы: «Исследование процесса индивидуации» (Jung, CW 9i, §§525-626). Также в 1933 году Юнг начал читать лекции в Швейцарской высшей технической школе Цюриха, а в 1934 году он основал Международное общее медицинское общество психотерапии и стал его первым президентом и редактором журнала „Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete“. В 1935 году он стал титулярным профессором Швейцарской высшей технической школы Цюриха и основал Швейцарское общество практической психологии.

748 См. Lynn Hayes, "The astrology of Carl Jung and His Red Book" (2009), <<http://www.beliefnet.com/columnists/astrologicalmusings/2009/09/carl-jung-and-the-astrology-of.html>>; "Carl Jung's 'Red Book'", <<http://heavenlytruth.typepad.com/heav>>.

доминант коллективного бессознательного, выражающихся через качества времени. Судьба, время и движение небес неразрывно связаны с юнговской концепцией индивидуации. Свобода от судьбы, согласно позднеантичному подходу, подразумевала форму гнозиса или внутренней реализации, которая могла разрушить принуждение планетарных даймонов. Здесь нет упоминания об изменении внешних обстоятельств с помощью теургических практик, поскольку судьба понималась как внутренняя структура, навязанная душе во время ее воплощения. Свобода от Геймармене требовала изменения сознания, позволяя человеку освободиться от компульсивных действий, которые приносили страдания, и поощряя принятие тех измерений судьбы, которые отражали божественную телеологию. Похоже, матрица орфической, неоплатонической, герметической и гностической мысли, в центре которой находилась астрологическая космология, дала Юнгу мощную форму герменевтики, которая помогла ему интерпретировать спонтанные видения, описанные в «Красной книге», а также представила символическую модель его самой важной психологической концепции: внутреннего процесса, посредством которого индивидуум становится тем, кем он всегда должен был быть.

6

ПУТЬ ТОГО, КТО ГРЯДЕТ

Когда мы говорим о новом водолейском типе человека, мы фактически имеем в виду людей, через которых будет высвобождаться ... энергия – вера, нисходящий свыше энтузиазм – откровение новой эры ... Эти истинные «Водолеи» ... рупоры нового духа, и многих из них можно было бы назвать «медиумами», рожденными для высвобождения этого духа в начале нового цикла.⁷⁴⁹

Дэйн Радьяр

Когда месяц Близнецов закончился, люди сказали своим теням: «Ты есть я» ... Так два стали одним, и с этим столкновением разразилось ужасное, а именно тот всплеск сознания, который называют культурой и который длился вплоть до времени Христа. Но рыба указала тот момент, когда бывшее единым раскололось, согласно вечному закону противоположностей, на преисподнюю и высший мир ... Но разделенное не может оставаться разделенным вечно. Оно будет соединено снова, и месяц рыбы скоро закончится.⁷⁵⁰

К.Г. Юнг

⁷⁴⁹ Дэйн Радьяр, «Астрологический тайминг», II.8. Перевод с английского К. Кюлленен.

⁷⁵⁰ Юнг, «Красная книга», 21. xxi.

Идея Новой Эры

Последние два десятилетия значительное количество научной литературы было посвящено влиянию Юнга на так называемые верования и практики Нью Эйдж.⁷⁵¹ Олаф Хаммер, вслед за Ричардом Ноллом, использует для описания формы «современной психорелигии», основанной на культовой роли, отведенной Юнгу как гуру Нью Эйдж, термин «юнгианство».⁷⁵² Пол Хилас назвал Юнга одной из трех ключевых фигур в развитии идей Нью Эйдж, две другие – это Е.П. Блаватская и Георгий Иванович Гурджиев (1866-1949), чья духовная система, называемая «Четвертым путем», сосредоточена на развитии высших состояний сознания.⁷⁵³ Ваутер Ханеграафф, вторя Ноллу, считает Юнга «современным эзотериком, который представляет собой важнейшее звено между традиционным ... эзотерическим мировоззрением и движением Нью Эйдж».⁷⁵⁴

Безусловно, существуют близкие параллели между психологическими моделями Юнга и теми течениями идей Нью Эйдж, которые уделяют особое внимание расширению сознания. Отчасти это можно объяснить тем, что и Юнг, и оккультное возрождение конца XIX века, которое послужило основой для многих наиболее мощных идей Нью Эйдж, опирались на одни и те же источники: герметические, платонические, неоплатонические, гностические и иудейские эзотерические умозрения и практики, наряду с вольными вкраплениями индуистской и буддийской мысли. Таким образом, многие религиозные подходы Нью Эйдж были полностью сформированы уже к концу девятнадцатого века. Родерик Мейн в своей работе о связи между идеями Юнга и идеями Нью Эйдж отмечает следующее:

751 Полезный обзор, включая ссылки, см. в David John Tacey, "Jung and the New Age" (Hove: Brunner-Routledge, 2001).

752 Hammer, "Claiming Knowledge", pp. 67-70; стр. 437-40 – рассуждения Хаммера о концепции архетипов Юнга, которая «напоминает скорее герметическую концепцию соответствий, чем психологическую теорию в обычном смысле этого слова». Нолл использует слово «юнгианство»; см. Noll, "The Jung Cult", pp. 7-9, 291-94.

753 Paul Heelas, "The New Age Movement" (Oxford: Blackwell, 1996), p. 46. См. также: Гурджиев, «Встречи с замечательными людьми», и Успенский, «В поисках чудесного».

754 Hanegraaff, "New Age Religion", p. 497.

Можно предположить, что юнгианская психология, даже в том виде, в котором она была первоначально изложена Юнгом, сама могла оказаться под влиянием идей Нью Эйдж ... Хотя Юнг, безусловно, повлиял на движение Нью Эйдж, он сам, возможно, находился под влиянием религии Нью Эйдж или даже был одним из ее представителей.⁷⁵⁵

Идея Нью Эйдж как астрологически определенной эпохи – в наше время предполагается, что это наступающая «Эра Водолея» – начала формироваться в конце восемнадцатого века, выкристаллизовалась в девятнадцатом веке и остается популярной и в наши дни. Дэйн Радьяр считал, что Эра Водолея начнется в 2060 году, хотя он полагал, что ее «период зарождения» приходится на 1844-46 годы.⁷⁵⁶ Ваутер Ханеграаф в своей работе «Религия Нью Эйдж и западная культура» называет Нью Эйдж *“in sensu strictu”* [в узком смысле]: теми течениями идей, которые сосредоточены на ожидании надвигающейся Эры Водолея и сопутствующего радикального сдвига в сознании, отражающего значение астрологического созвездия. Затем Ханеграаф рассматривает Нью Эйдж как *“in sensu lato”* [в широком смысле]: инновационное движение «в общем смысле», которое не обязательно имеет специфически астрологический оттенок.⁷⁵⁷

Это полезный эвристический подход, с помощью которого можно исследовать многие современные духовные направления. Однако трудно найти согласие между авторами по поводу того, что именно представляет собой Нью Эйдж в широком смысле. Многие идеи, лежащие в основе Нью Эйдж, очень древние, и они не претерпели значительных изменений под влиянием другого крайне неоднозначного термина – «современность». Их также можно рассматривать как «старую эпоху», поскольку они отражают определенные последовательные космологические и антропологические темы, которые обладают большой силой и огромной культурной адаптивностью, сохраняя структурную целостность на протяжении более двух тысячелетий. Эти

755 См. Roderick Main, “New Age Thinking in the Light of C.G. Jung’s Theory of Synchronicity”, *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies* 2 (2006), pp. 8-25, p. 9; Hanegraaff, “New Age Religion”, pp. 521-22.

756 Rudhyar, “Astrological Timing”, p. 167.

757 Hanegraaff, “New Age Religion”, p. 94.

идеи не обязательно были «секуляризированы» в том смысле, что их современные приверженцы стали «нерелигиозными», и не в том смысле, что они отвергают конкретные организованные формы религии. Юнг рассматривал такие идеи как архетипические: они принадлежат «духу глубин», а не «духу времени», как можно было бы предположить.

Некоторые ученые считают идеи Нью Эйдж – особенно уверенность в том, что самосознание и Богосознание неразличимы, и что Бога можно найти внутри – уникальными для «современной» духовности. Это предположение не подтверждается письменными свидетельствами. В герметической, неоплатонической, гностической и ранней иудейской эзотерической литературе четко выражено отождествление «богопознания» с «самопознанием».⁷⁵⁸ В этом смысле предположение Ханеграафа о современности идей Нью Эйдж может ввести в заблуждение, создавая резкие искусственные границы между историческими периодами, культурами и сферами человеческого выражения, в которых более тонкая перспектива могла бы быть более полезной. Но какими бы проблематичными ни были определения Нью Эйдж *in sensu lato*, размышления Юнга о наступающей Новой Эре явно относятся к категории, которую Ханеграафф называет “*in sensu strictu*”; ведь, похоже, Юнг искренне верил, что новая эра, отражающая символизм созвездия Водолея, вот-вот наступит, и что его психология может внести значительный вклад в конфликты, неизбежно разворачивающиеся перед таким глубоким сдвигом в коллективном сознании.

758 См. Hanegraaff, “New Age Religion”, pp. 421-513; Alex Owen, “Occultism and the ‘Modern Self’ in Fin-de-Siècle Britain”, в Martin Daunt and Bernhard Rieger (eds.), *Meanings of Modernity* (Oxford: Berg, 2001), pp. 71-96. Идея о том, что Бога можно найти внутри, и что «богопознание» – это «самопознание», прямо выражена у Плотина, «Эннеады» I:6.7 и VI:9.11.

Бог в яйце

В 1951 году, после двух сердечных приступов, Юнг написал работу под названием «Эон. Исследования о символике самости».⁷⁵⁹ Для фронтисписа он выбрал римскую скульптуру митраистского бога, известного ученым под разными названиями – Айон, Эон, Кронос, Хронос или Зерван (см. иллюстрацию 4).⁷⁶⁰

Работая над «Красной книгой», Юнг во многом опирался на немецкий перевод Дитериха и английский перевод Мида «Литургии Митры». Он также приобрел две книги Франца Кюмона о митраизме: „*Die Mystrien des Mithra*“ и более раннюю, гораздо более объемную «*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mythra*».⁷⁶¹ Юнг называл Кюмона «главным авторитетом в области митраистского культа».⁷⁶² Но Кюмон отвергал центральное значение астрологии в римском митраистском культе, считая, что астрологическая иконография относится к более ранней, «халдейской» форме культа, и обвиняя это более древнее «восточное» религиозное течение в насаждении в западные верования «длинного шлейфа ошибок и ужасов» астрологии.⁷⁶³ Похоже, что Юнг не был с этим согласен.

В последние годы Роджер Бек и Дэвид Уланси оспаривают предположения Кюмона, уделяя особое внимание астрологическим

759 Jung, CW 9ii, впервые опубликована под названием „Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte“ (Psychologische Abhandlungen VIII, Zurich: Rascher Verlag, 1951).

760 Aeon – это латинское написание греческого слова Aion (Αἰών). Кронос (Κρονός), описанный в «Теогонии» Гесиода, – древнегреческий титан, который стал правителем богов после того, как кастрировал своего отца Урана. Кронос стал ассоциироваться с римским богом Сатурном, и именно это имя используется для планеты Сатурн в «Тетрабиблосе» Птолемея, который был написан на греческом языке. Хронос (Χρόνος) – греческое слово, обозначающее время. Зерван (или Зурван) – персидское дозорастрийское божество, чье имя, как и греческое хронос, означает «время»; он повелитель конечного времени истории, а также «безграничного времени», первозданного света, из которого все исходит. Это божество имеет много общего с орфическим Фанесом; см. Greene, “The Astrological World of Jung’s ‘Uber Novus’”, глава 6.

761 Franz Cumont, «Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mythra» (Brussels: Lamer tin, 1896).

762 Jung, “Psychology of the Unconscious”, p. 83.

763 Franz Cumont, “The Mysteries of Mithra”, trans. Thomas J. McCormack (Chicago: Open Court, 1903), pp. 125-26.

основам римского митраизма.⁷⁶⁴ Археологические митраистические находки послужили главным источником для этих исследований; посвящения культа были хорошо засекречены, и литературы, созданной непосредственно его членами, не существует. Сохранились лишь упоминания, часто основанные на слухах, в трудах позднеантичных авторов, таких как Ориген и Порфирий.⁷⁶⁵ Но многочисленные изображения Эона, обнаруженные в римских митреумах по всей Европе, пережили века. Они обычно представляют крылатую львиноголовую мужскую фигуру, обвитую змеями, держащую посох и ключ, и обычно – хотя и не всегда – окруженную знаками Зодиака или с нанесенными на тело знаками Зодиака.⁷⁶⁶

Греческое слово *aionos* имеет несколько различных значений и употреблений, и все они имеют отношение к пониманию Юнгом надвигающихся коллективных психических изменений, которые он предсказывал в «Красной книге».⁷⁶⁷ Гомер и Геродот использовали это слово для описания жизни отдельного человека.⁷⁶⁸ Еврипид, в соответствии с некоторыми герметическими трактатами, персонифицировал Эона как божественное существо, называя его «дитя времени», которое «осуществляет многие вещи».⁷⁶⁹ Эсхил и Демосфен использовали это слово для описания как эпохи, так и поколения.⁷⁷⁰ Софокл понимал его как судьбу или жребий, сродни идее мойры.⁷⁷¹ Гесиод использовал его для определения века или эпохи, например, Золотого или Железного века.⁷⁷² Павел использовал его для

764 David Ulansey, "The Origins of the Mithraic Mysteries" (Oxford: Oxford University Press, 1991), Roger Beck, "Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras" (Leiden: Brill, 1988); Roger Beck, "The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire" (Oxford: Oxford University Press, 2006).

765 См. Origen, "Contra Celsum", trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 6:21-22; Porphyry, "De antro nymphaeum", в Thomas Taylor (ed. and trans.), "Select Works of Porphyry" (London: Thomas Rodd, 1823), 5-6.

766 См. Cumont, "The Mysteries of Mithra", p. 105.

767 См. Owens, "Jung and Aion", p. 268.

768 Гомер, «Илиада», 5.685, 16.453, 19.27, 22.58; Гомер, «Одиссея», 5.160; Геродот, «История», 1.32.

769 Еврипид, «Гераклиды»; «Герметический корпус», 11.

770 Aeschylus, "The Seven Against Thebes", ed. and trans. David Grene, Richmond Lattimore, Mark Griffith, and Glenn W. Most (Chicago: University of Chicago Press, 2013), 219; Демосфен, «О короне», 18.199.

771 Софокл, «Женщины Трахиса», 34.

772 Гесиод, «Теогония», 609.

обозначения современного мира, а также эпохи или эры.⁷⁷³ В «Тимее» Платона *aionos*, в отличие от *chronos*, представляет собой вечность, а *chronos* выражает *aionos* во времени через движение небесных тел:

*Поскольку же образец являет собой вечно живое существо, он положил в меру возможного и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности [aionos]; устроая небо, он вместе с ним творит для вечности [chronos], пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы называли временем.*⁷⁷⁴

Юнг, похоже, отдавал предпочтение идее эоны как астрологической эры, которая длится примерно 2165 лет, или одну двенадцатую того, что он считал великим «платоновским годом» длиной 26000 лет, и как образа бога, возникающего из человеческого религиозного воображения и воплощающего специфические качества этой эпохи. Эти астрологические эры отражены в астрономическом явлении прецессии равноденствий: постепенном обратном движении весеннего равноденствия (момент, когда Солнце ежегодно входит в зодиакальный знак Овна) через звезды двенадцати зодиакальных созвездий.⁷⁷⁵

В «Пистис Софии» эоны описаны как небесные силы, управляющие определенными областями космоса, и как сами эти области: зодиакальные созвездия с проходами или вратами, через которые бог-искупитель приходит и выполнит свою задачу спасения.⁷⁷⁶ В «Литургии Митры», напротив, Эон представлен не как зодиакальное созвездие, планетарный архонт или эра времени, а как огненное изначальное божество, также называемое Гелиос-Митра: Юнг понимал его как образ либидо или жизненной силы.⁷⁷⁷ Видение этого вечного существа – цель ритуала, ведущего к временному «бессмертию» посвящаемого.⁷⁷⁸

773 Paul, "Romans", 12.2.

774 Платон, «Тимей», 37d.

775 Зодиакальные созвездия (состоящие из неподвижных звезд) и зодиакальные знаки (деления эклиптики) не идентичны; это было известно астрологам со второго века до нашей эры.

776 «Пистис София», 14.

777 См. Jung, "Psychology of the Unconscious", pp. 104-5; 110-11; 500, n. 21; 520, n. 14.

778 См. Betz, "The 'Mithras Liturgy'", p. 1.

Ибо я созерцаю сегодня Бессмертными Очами – я, смертный, рожденный из смертной утробы, но [теперь] ставший лучше благодаря Могуществу Великой Силы, о да, благодаря Нетленной Правой Руке – [я вижу сегодня] благодаря Бессмертному Духу Бессмертный Эон [αθανάτων Αἰώνα], властитель Огненных Диадем.⁷⁷⁹

Затем в ритуале возносятся молитвы «семи небесным судьбам», планетарным божествам, управляющим Геймарменой, и совершается инвокация Эона, во время которой оглашают его основные характеристики и функции:

*Даритель Света [и] Податель Огня; Освободитель Огня, чья Жизнь – в Свете; Завихритель Огня, приводящий Свет в движение; Ты Громовержец; О Ты, Слава Света, Усилитель Света; Управитель Светлого Эмпирея; О Ты Укротитель Звезд!*⁷⁸⁰

«Укротитель звезд», Эон, эмануирует небесными сферами и управляет ими, а видение, даруемое посвященным в «Литургии Митры», позволяет отождествиться с божественным, что, по крайней мере, на время разрушает власть Геймармене.⁷⁸¹ Как мы видели, Юнг связывал эту свободу от уз астрального принуждения с интегрирующей силой прямого опыта Самости; как и «Литургия», он гарантировал постоянства этого состояния. Сравнение Эона в «Литургии» с великаном Издубаром в «Красной книге», который появляется из огненного яйца, как бог Солнца, показывает, насколько глубоко «Литургия Митры» повлияла на понимание Юнгом астрологического символа Солнца.

*Потоки огня разбивались о мое сияющее тело –
я вздымался над ослепительным пламенем –
я плыл в море, объявшем меня живыми огнями –
Полный света, полный томления, полный вечности –
я был древним и вечно обновляющим себя...
Я был исполнен солнца.*⁷⁸²

779 Mead (trans.), "A Mithraic Ritual", II.3. Betz, "The 'Mithras Liturgy'", pp. 518-21, p. 51.

780 Mead (trans.), "A Mithraic Ritual", V:3. Betz, "The 'Mithras Liturgy'", pp. 591-603, p. 53.

781 Betz, "The 'Mithras Liturgy'", p. 748, p. 57.

782 Jung, "Liber Novus", p. 286.

Юнговское описание Эона включало имя Кронос (Сатурн), но он заменил его на хронос (время) и подчеркнул львиные атрибуты фигуры:

*В митраизме мы встречаем странного бога времени, Эона, иначе называемого Кроносом или *deus leontocephalus* (львино-змеиный бог), потому что его обычно изображают в виде человека с львиной головой, стоящего в застывшей позе и обвитого змеей... иногда тело его изображается покрытым знаками Зодиака... Он – символ времени, наиболее интересно составленный из либидо-символов. Лев как зодиакальный знак сильнейшего летнего зноя, есть символ *concupiscentia effrenata* (безумного желания).⁷⁸³*

Парадоксально, но Юнг ассоциировал этого “*Deus Leontocephalus*” не только с Солнцем, но и с гностическим архонтом Иалдабаофом и планетой архонта Сатурном.⁷⁸⁴ Эон был для Юнга многим: огненным либидо-символом, охватывающим все противоположности; символом времени, выраженного через солнечный путь зодиакального круга; и персонификацией планетарного божества Сатурна-Кроноса, его собственного гороскопического правителя. Эон, таким образом, можно также понимать как универсальный или коллективный аспект «личного даймона» Юнга – Филемона, «управителя дома».⁷⁸⁵ Эон для Юнга олицетворял астрологическую эру – Эру Водолея, которая сочетает в своих образах и значениях человеческую форму Водолея с его противоположным созвездием Льва. На одном из ранних рисунков “*Liber Primus*” представлены символы полярности нового Эона – Водолей и Лев: Лев стоит в левой верхней части изображения с красным солнечным диском над головой, а Водолей, облаченный в синюю мантию, а не в костюм арлекина, как более поздний «Податель Святой

783 Jung, “Psychology of the Unconscious”, pp. 313-14. Cp. с Mead, “The Mysteries of Mithra”, pp. 70-71.

784 См. Jung, CW 9ii, §§128, 325; Jung, CW 13, §275. Замечания Юнга о львиноголовом Иалдабаофе и Сатурне были впервые опубликованы в 1949 году, но тождество планеты и гностического архонта указано в книге Вольфганга Шульца “*Dokumente der Gnosis*” (Jena: Diederichs, 1910), стр. 103, где Юнг мог столкнуться с этим не позднее, чем нарисовал Издубара в 1915 году. Позже Юнг приводил в качестве собственных ссылок “*Contra Celsum*” Оригена, “*Hauptprobleme der Gnosis*” Буссе и перевод “*Pistis Sophia*” Мида. Поскольку первая книга была процитирована в «Психологических типах» (1921), а две последние – в «Психологии бессознательного» (1911-12), Юнг уже был знаком с идеей Сатурна как *Deus Leontocephalus* во время работы над «Красной книгой». См. выше, п. 17.

785 Об орфическом Фанесе как Эоне в «Красной книге», см. Greene, “The Astrological World of Jung’s ‘*Liber Novus*’”, глава 6.

Воды», стоит в правой верхней части изображения, наливая воду из красной урны, с глифом Сатурна у левого плеча.⁷⁸⁶ Уильям Батлер Йейтс, увлеченный той же зодиакальной полярностью, описал свое видение приближающейся Новой Эры в поэме «Второе пришествие», написанной сразу после Армагеддона Великой войны, с пророческим пессимизмом, не похожим на юнговский: ужасающее существо с телом льва и головой человека, которое «ползет, чтоб вновь родиться в Вифлееме» среди хаоса и крушения социального порядка.⁷⁸⁷

В «Красной книге» Юнг описал свою трансформацию в львиноголовое божество, обвитое змеей, с «распростертыми руками, как у распятого».⁷⁸⁸ Позже он объяснил, что это видение связано с митраистской иконографией Эона:⁷⁸⁹

*Животное лицо, в которое, как я чувствовал, превращалось мое, было знаменитым [Deus] Леонтоцефалом из митраических мистерий, чей облик представлен змеем, что обвился вокруг человека; голова змея лежит на голове человека, а у человека лицо льва.*⁷⁹⁰

Эта аллюзия демонстрирует глубоко личное значение, лежащее в основе выбора Юнгом фронтисписа для «Эона». Видение в «Красной книге», как и в «Литургии Митры», описывает преходящий, хотя и глубоко преобразующий внутренний опыт, приводящий к расширению сознания и, в терминологии Юнга, к более полной интеграции личности. В натальном гороскопе Юнга, как ему было хорошо известно, доминируют оппозиции Водолея и Льва. В момент рождения Юнга Водолей восходил, а Солнце находилось во Льве. Неудивительно, что он чувствовал, что символизм Эона имеет отношение не только к коллективной, но и к его собственной психике.

786 Изображение находится в "Liber Primus", folio v(r). Текст, приложенный к изображению, см. в Jung, "Liber Novus", p. 243. Обсуждение этого изображения в связи с гороскопом самого Юнга см. в Safron Rossi, "Saturn in C.G. Jung's Liber Primus: An Astrological Meditation", *Jung Journal* 9 4 (2015), pp. 38-57.

787 Йейтс, «Второе пришествие».

788 Jung, "Liber Novus", p. 252.

789 О леонтоцефалическом существе как Иалдабаофе в гностической иконографии см. M.J. Edwards, "Gnostic Eros and Orphic Themes", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88 (1991), pp. 25-40.

790 Jung, "Analytical Psychology", p. 98.

ЭРА ВОДОЛЕЯ

Первое изображение на первой странице «Красной книги» включает букву D, выполненную в стиле средневекового немецкого манускрипта, и представляет вступительное предложение произведения: „*Der Weg des kommenden*“ («Путь того, кто грядет»).

В верхней части изображения нарисована астрологическая «лента» (см. иллюстрацию 5); она окрашена в голубой цвет, более светлый, чем небо с небесными телами.⁷⁹¹ Зодиакальные созвездия, представленные традиционными глифами, расположены против часовой стрелки, начиная с Рака в крайнем левом углу, затем Близнецы, Телец, Овен, Рыбы и заканчивая Водолеем в крайнем правом углу. Большая четырехлучевая звезда на «ленте» расположена в точном месте пересечения созвездия, представленного глифом Рыб, и созвездия, представленного глифом Водолея. Звезда, очевидно, символизирует Солнце в момент ежегодного весеннего равноденствия.⁷⁹² По мнению Юнга, эта равноденственная точка, медленно ползущая назад по созвездиям на протяжении веков, достигла в наше время конца созвездия Рыб и вот-вот начнет свой путь, который продлится 2165 лет, через созвездие Водолея. Юнг назвал это астрономическое событие новым Эоном, «Путем того, кто грядет». Позже он назвал его «*каірós* – подходящее время – для “метаморфозы богов”». ⁷⁹³

Основная тема «Эона» – сдвиг в человеческом сознании и одновременный сдвиг в образе Бога, отраженный завершением Эры Рыб. Рыбы ассоциируются с христианскими символами Иисуса и Сатаны как двух рыб, а наступление Эры Водолея связано с новым символом: человечество как Водолей. Лэнс Оуэнс предположил, что для того чтобы понять «Эон» и «Красную книгу», необходимо сопоставить обе эти работы: «Эон» – это попытка Юнга дать в конце жизни рациональную экзегезу откровений «Красной книги»,

791 Об изображении прецессии точки равноденствия из Рыб в Водолея см. в Shamdasani, “C.G. Jung: A Biography in Books”, p. 117; Owens, “Jung and Aion”, p. 271.

792 См. выше сноску 28.

793 Jung, CW 10, §585.

и эти две работы «связаны фундаментально».⁷⁹⁴ В «Эоне», похоже, предлагается более беспристрастное отношение к астрологии, чем в случае с увлечением Юнга своим собственным гороскопом. Но его подход к коллективным циклам включал те же психологические модели, что и его восприятие психической динамики в личности: архетипы, типологии, комплексы и астрологические сигнификаторы как символы качеств времени. Юнг считал, что каждый из великих сдвигов, представленных новым астрологическим Эоном, отражается в образах главенствующего зодиакального созвездия и его планетарного правителя:

Очевидно, что это изменения в конstellациях психических доминант, архетипов, или «богов», как их раньше называли, которые порождают или сопровождают длительные трансформации коллективной психики. Эта трансформация началась в историческую эпоху и оставила свои следы сначала в переходе Эры Тельца в Эру Овна, а затем Овна в Рыбы, чье начало совпадает с появлением христианства. Сейчас мы находимся на пороге той великой перемены, которую можно ожидать, когда весенняя точка войдет в Водолея.⁷⁹⁵

В то время как в «Эоне» обсуждается историческая природа этих трансформаций, как они выражены в религиозных представлениях, «Красная книга» раскрывает понимание Юнгом его собственной роли в предстоящем сдвиге, в соответствии с его убеждением, что каждая отдельная личность составляет часть коллектива, и что будущее коллектива зависит от сознания отдельной личности.⁷⁹⁶

Было сделано множество предположений о том, откуда Юнг почерпнул идею о Новой Эре в связи с движением точки весеннего равноденствия. Это кажется особенно важным, потому что Юнг считается первым человеком современности, распространявшим идею о том, что долгожданная Новая Эра будет Эрой Водолея. Идея Эры Водолея уходит корнями в эпоху Просвещения конца XVIII века, когда был создан ряд научных работ, в которых христианская фигура Иисуса рассматривалась как одна из длинной череды солнечных божеств.⁷⁹⁷

⁷⁹⁴ Owens, "Jung and Aion", p. 253.

⁷⁹⁵ Jung, CW 10, §589.

⁷⁹⁶ См. Jung, CW 10, §536.

⁷⁹⁷ Более поздние работы, исследующие эту тему: Fiedler, "Jesus Christ, Sun of God"; Herbert Cutner, "Jesus" (New York: Truth Seeker, 1950), pp. 129-64.

Согласно Николасу Кэмпioniу, идеи, представленные в этих работах, можно разделить на три категории. Первой была попытка установить общее происхождение религий. Вторая – это теория о том, что это общее происхождение лежит в основе поклонения небесным телам, особенно Солнцу. Третья – использование прецессии равноденствий для определения датировки индийских священных текстов, известных как «Веды».⁷⁹⁸ Хотя ни один из авторов этих работ XVIII века не давал таких интерпретаций, которые предлагали современные Юнгу астрологи, все они подчеркивали важность прецессионного цикла в историческом развитии религиозных образов и идей.

В 1775 году французский астроном и математик Жан Сильвен Байи (1736-93) предложил астральное происхождение всех форм религии.⁷⁹⁹ За Байи последовал французский юрист и профессор риторики Шарль-Франсуа Дюпюи (1742-1809), который в своей работе «*Origine de tous les cultes*» утверждал, что все религии произошли от культа поклонения Солнцу, и что христианство – это просто иная форма солнечного мифа.⁸⁰⁰ Дюпюи, как Макс Гендель и сам Юнг более века спустя, отметил параллели между астрологическим созвездием Девы и матерью солнечного мессии. Описывая гравюру, которую он заказал для фронтисписа своей книги, Дюпюи отметил: «Женщина, держащая ребенка, увенчанная звездами, стоящая на змее, называется небесной Девой... Она была последовательно Изидой, Фемидой, Церерой, Эригоной, матерью Христа».⁸⁰¹

Фронтиспис Дюпюи (см. иллюстрацию 6) объединяет идею универсальной солнечной религии с религиозными темами, связанными с прецессией равноденствий. В левом верхнем углу, на небе, изображены зодиакальные созвездия Овна и Тельца, а в средней точке между ними сияет Солнце. Таким образом, точка весеннего равноденствия переходит от Тельца к Овну, что отражается в переходе от различных религиозных форм, связанных с Тельцом, представленных на гравюре (Митра, убивающий космического быка, египетский Апис-бык,

798 См. Nicholas Campion, "Astrology and Popular Religion in the Modern West" (Farnham: Ashgate, 2012), p. 22.

799 Jean Sylvain Bailly, «Histoire de l'astronomie ancienne, depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie» (Paris: Debure, 1775); Jean Sylvain Bailly, «Traite de l'astronomie indienne et orientale» (Paris: Debure, 1787).

800 Charles Dupuis, «Origine de tous les cultes, ou religion universelle» (Paris: H. Agasse, 1795).

801 Charles Dupuis, «Planches de l'origine de tous les cultes» (Paris: H. Agasse, 1795), p. 6.

Золотой телец), к связанным с Овном (Зевс, восседающий на троне как бог неба, израильский первосвященник перед Ковчегом Завета). В центре верхней части фронтисписа изображены символы христианских заповедей: четыре апостола с символизирующими их животными, «небесная дева», увенчанная звездами, и Христос-Младенец как новорожденное Солнце. Хотя Дюпюи сосредоточился на переходе от Тельца к Овну, а не от Рыб к Водолею, существует поразительная параллель между иллюстрацией Дюпюи, изображающей Солнце в средней точке между созвездиями Тельца и Овна, и четырехконечной солнечной звездой Юнга в средней точке между созвездиями Рыб и Водолея на первой странице «Красной книги». Юнг никогда не упоминал Дюпюи в своих опубликованных работах, и в каталоге его библиотеки нет ни одного экземпляра «*Origines*», но вполне вероятно, что он был знаком с книгой Дюпюи.

Рассуждения о связи между прецессией точки весеннего равноденствия и изменением религиозных форм продолжались на протяжении конца восемнадцатого и девятнадцатого веков. Франсуа-Анри-Станислас де л'Ольнэ (1739-1830), автор двух книг о масонстве, выпустил в 1791 году текст под названием «*L'histoire générale et particulière des religions et du cultes*».⁸⁰² Кэмпбион утверждает, что в этой работе впервые были рассмотрены последствия прецессии точки весеннего равноденствия в Водолее, которая, по мнению де л'Ольнэ, имела место в 1726 году.⁸⁰³ Годфри Хиггинс (1772-1833), историк религий, чьи работы оказали большое влияние на Блаватскую,⁸⁰⁴ в своем «Анакалипсисе», опубликованном в 1836 году, заявил, что эквinoxальный сдвиг от Тельца к Овну был временем, когда «закланый агнец» сменил «закланного быка».⁸⁰⁵ В конце XIX века Джеральд Мэсси (1828-1907), английский поэт и египтолог-самоучка, предложил подробную схему эволюции религиозных форм в соответствии с прецессией равноден-

802 François-Henri-Stanislas de L'Aulnay, «*L'histoire générale et particulière des religions et du cultes*» (Paris: J.B. Fournier, 1791).

803 Campion, "Astrology and Popular Religion", pp 22-23. См. также Godwin, "The Theosophical Enlightenment", pp. 69, 82.

804 См. William Emmette Coleman, "The Sources of Madame Blavatsky's Writings", в Vsevolod Sergeyevich Solovyoff, "A Modern Priestess of Isis" (London: Longmans, Green, 1895), Appendix C, pp 353-66.

805 Godfrey Higgins, "Anacalypsis", 2 тома (London: Longman, Rees, Orme, Brown, Green, and Longman, 1836), 11:110-11.

ствий по зодиакальным созвездиям.⁸⁰⁶ Именно в одной из работ Мэсси, «Исторический Иисус и мифический Христос», опубликованной в частном порядке в 1887 году, впервые на английском языке появляется упоминание Эры Водолея.⁸⁰⁷

*Фундамент новых небес был заложен в знаке Овна в 2410 г. до н.э.; и снова, когда Равноденствие вошло в знак Рыб, в 255 г. до н.э. Пророчество, которое вновь исполнится, когда равноденствие войдет в знак Водолея, примерно в конце этого [девятнадцатого] века.*⁸⁰⁸

Все эти авторы – Дюпюи, Делоне, Хиггинс и Мэсси – использовали мифы для иллюстрации колоссальных коллективных изменений в религиозных формах и представлениях, и связывали мифы с определенными зодиакальными констелляциями в цикле прецессии. Хотя Юнг не ссыался ни на одну из их работ в своих собственных опубликованных работах, тем не менее, те же идеи являются центральными для «Эона». То, что никто, похоже, не пришел к согласию относительно даты начала новой Эры Водолея, неудивительно. Как говорил сам Юнг: «Известно, что разграничение созвездий в некоторой степени условно».⁸⁰⁹

806 Gerald Massey, "The Hebrew and Other Creations, Fundamentally Explained", в *Gerald Massey's Lectures* (London: Private Publication, 1887), pp. 105-40, на стр. 114.

807 См. Campion, "Astrology and Popular Religion", p. 24; Hammer, "Claiming Knowledge", pp. 248-49.

808 Gerald Massey, "The Historical Jesus and Mythical Christ", в *Gerald Massey's Lectures* (London: Private Publication, 1887), pp. 1-26, на стр. 8.

809 Jung, CW 9ii, §§149, n. 84

ДРЕВНИЕ ИСТОЧНИКИ НОВОЙ ЭРЫ

Тексты, явно связывающие наступление Новой Эры с прецессией равноденствий, возможно, появились только в современную эпоху. Но Юнг считал, что более ранние источники поддерживают его веру в то, что скоро начнется новая астрологическая Эра. Его поиски исторических доказательств идеи наступающей Эры Водолея иногда заставляли его предполагать существование связей, которых ученый XXI века, не желающий вызвать спекуляции «универсалистского» толка, вполне мог бы избежать. Однако отказ признать долговечность и универсальность определенных идей сам по себе может раскрыть мощную повестку, и интуитивные скачки Юнга, похоже, реже оказывались ошибочными, чем казалось. В качестве примера поиска Юнгом подтверждения Эры Водолея в алхимических текстах можно привести алхимика и врача XVI века Генриха Кунрата (1560-1605),⁸¹⁰ который заявил, что в недалеком будущем наступит «век Сатурна» и что он станет началом времени, когда алхимические секреты будут доступны каждому:

*Еще не наступил век Сатурна, в котором все частное станет общественной собственностью: ведь еще не принято брать и использовать в равной мере то, что хорошо задумано и хорошо сделано.*⁸¹¹

Нигде в своем тексте Кунрат не упоминает ни прецессию равноденствий, ни зодиакальное созвездие Водолея. Эта идея также не встречается ни в одной другой алхимической литературе раннего нового времени, хотя она и была пронизана темой астрологии. Однако Юнг считал, что Кунрат имел в виду Эру Водолея, поскольку этим созвездием традиционно управляет Сатурн. В 1940 году, в лекции

810 Подробнее о Кунрате см. Peter Forshaw, "Curious Knowledge and Wonder-Working Wisdom in the Occult Works of Heinrich Khunrath", в R.J.W. Evans and Alexander Marr (eds.), "Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment" (Farnham: Ashgate, 2006), pp. 107-30.

811 Heinrich Khunrath, „Von hylealischen, das ist, primaterialischen catholischen, oder algetneinem natürlichen Chaos, der naturgemessen Alchymiae und Alchemisten" (Magdeburg, 1597), p. 36, цитируется в Jung, "Modern Psychology", Vol. 5-6, p. 156. Юнг приобрел работу Кунрата в оригинальном издании 1597 года.

в Швейцарском федеральном технологическом институте Юнг процитировал высказывание Кунрата, а затем прокомментировал его:

Кунрат подразумевает, что век Сатурна еще не наступил... Возникает вопрос: что Кунрат подразумевает под веком Сатурна? Древние алхимики, конечно, были также астрологами и мыслили в астрологическом ключе. Сатурн – управитель знака Водолея, и вполне возможно, что Кунрат имел в виду грядущую эру, Эру Водолея, которая уже почти наступила. Можно предположить, что он считал, что к тому времени человечество изменится и сможет постигнуть тайну алхимиков.⁸¹²

Юнг нашел в работе этого влиятельного алхимика нечто, воспринимаемое им как доказательство, что Эра Водолея будет связана с откровениями эзотерического и психологического характера, с «секретами», которые были либо утеряны, либо вовсе никогда не были известны, и чье появление в коллективном сознании приведет к важным преобразованиям в самосознании человека. Несмотря на свой пессимизм в отношении способности к глобальному саморазрушению, присущей интериоризации архетипа бога, Юнг был, по крайней мере, изначально оптимистичен в отношении психологического потенциала Новой Эры.

Юнг также мог найти подобные «доказательства» веры в прецессию в гностической литературе, как предвестие великих религиозных перемен – хотя здесь, как и в трудах Кунрата, нет явных упоминаний астрологических эонов в связи с прецессией точки равноденствия. В гностическом тексте, известном как «Триморфическая Протенойя», говорится о великом беспорядке в сфере архонтов и их сил. Гораций Джеффри Ходжес в своей работе, посвященной гностическому увлечению Геймармене, предполагает, что это пророчество о великих переменах в небесных сферах отражает знание гностиков о перемещении точки весеннего равноденствия из созвездия Овна в созвездие Рыб.⁸¹³ Поскольку существование прецессии было признано уже к 130 году до н.э., астрологически настроенные гностики первых веков нашей

812 Jung, "Modern Psychology", Vol. 5-6, p. 156.

813 Horace Jeffery Hodges, "Gnostic Liberation from Astrological Determinism", *Vigiliae Christianae* 51:4 (1997), pp. 359-73.

эры могли знать о ней, хотя нет никаких сохранившихся письменных свидетельств того, что они связывали ее с «платоновским годом» или астрологическими зонами. Однако, даже если «Триморфическая Протеноя» действительно относится к прецессии, ни Юнг, ни Мид не могли знать о ней в первые десятилетия двадцатого века, поскольку единственная сохранившаяся копия трактата была найдена в Наг-Хаммади лишь в 1945 году. Но два других гностических текста, к которым Юнг имел доступ, касаются великого «возмущения» в небесных сферах. «Апокриф Иоанна», по словам Иренея,⁸¹⁴ говорит о разрушении цепей астральной судьбы с приходом Искупителя:

*Он [Христос], говорят они, сошел чрез семь небес... и мало-помалу лишил их силы.*⁸¹⁵

В «Пистис Софии» также есть описание великого «возмущения» в небесах. Но, как и в «Апокрифе Иоанна», в тексте нет явного упоминания о прецессии.

Дэвид Уланси утверждает, что прецессия равноденствий послужила основой для центрального образа митраистских мистерий – Тауроктонии, или убийства космического быка.⁸¹⁶ Но работа Уланси была опубликована только в 1989 году, через двадцать восемь лет после смерти Юнга. Однако еще до разрыва с Фрейдом Юнг связал символику быка в митраистских мистериях с полярностью Тельца и противоположного ему созвездия Скорпиона, описав их как «сексуальность, разрушающую саму себя» в форме «активного либидо» и «сопротивляющегося (кровосмесительного) либидо».⁸¹⁷ К моменту написания «Психологии бессознательного» Юнг хорошо знал о движении точки равноденствия через созвездия:

814 Иринея Лионский, «Против ересей», 1:29-30.

815 Иринея Лионский, «Против ересей», 1.XXX.12.

816 Ulansey, "The Origins of the Mithraic Mysteries", pp. 49-51, 76-81, 82-84.

817 Юнг, письмо к Зигмунду Фрейду, 26 июня, 1910 года, в "The Freud-Jung Letters", p. 336. См также Jung, CW 5, §665, n. 66; Noll, "Jung, the Leontocephalus", p. 67. Сравните описание Тельца у Юнга с описанием у Миды в "The Mysteries of Mithra", p. 63: «"Бог, крадущий быка" [Митра] оккультно обозначает поколение». См. также письмо Юнга к Зигмунду Фрейду от 22 июня, 1910 года в "The Freud-Jung Letters", p. 334.

*Телец и Скорпион – равноденственные знаки, что ясно указывает на то, что жертвенная сцена [Тауроктония] связана в первую очередь с циклом Солнца... Телец и Скорпион – равноденственные знаки периода с 4300 по 2150 год до нашей эры. Эти знаки, давно вытесненные, сохранились даже в христианскую эпоху.*⁸¹⁸

Итак, Юнг уже начал делать определенные выводы относительно прецессии равноденствий в связи со значимостью митраистской иконографии. Но в научной литературе по митраизму, доступной в то время – в основном в работах Кюмона и Рейценштейна, а также в переводе Дитериха «Литургии Митры» – прецессия не обсуждалась. Мид в своей экзегезе митраизма также не обсуждал прецессию. Тем не менее, Юнг, похоже, был убежден, что Телец и Скорпион – астрологические зоны, которые, по его мнению, управляли периодом с 4300 по 2150 год до нашей эры – хотя и «давно вытеснены», все еще актуальны как мощные символы порождения и возрождения даже в Эру Рыб, когда впервые возник римский культ Митры.

Платон никогда не описывал так называемый платоновский год продолжительностью 26000 лет, поскольку в его время прецессия еще не была открыта. Платон определял «совершенный год» как возвращение небесных тел и суточного вращения неподвижных звезд в исходное положение в момент сотворения мира.⁸¹⁹ Римский астролог Юлий Фирмик Матерн, вторя Платону, говорил о великом цикле в 300 000 лет, после которого небесные тела вернутся в то положение, которое они занимали при сотворении мира.⁸²⁰ Фирмик, похоже, объединил платоновский «совершенный год» со стоической верой в то, что мир проходит через последовательные столкновения огня и воды, после чего возрождается. Но стоики не описывали никаких трансформаций сознания, как это сделал Юнг, – только точное повторение того, что было раньше.⁸²¹ Другие античные авторы предлагали различные варианты продолжительности Великого года – от 15000 лет до 2484 лет. Но ни

818 Jung, "Psychology of the Unconscious", pp. 226-7 and p. 523, n. 60. Тауроктония – типичное культовое изображение Митры, убивающего быка.

819 Платон, «Тимей», 39d.

820 Julius Firmicus Maternus, "Of the Thema Mundi", в Taylor (trans.), "Ocellus Lucanus".

821 О космологии стоиков: A.A. Long, "From Epicurus to Epictetus" (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 256-84; John Sellars, "Stoicism" (Berkeley: University of California Press, 2006), pp. 99-100.

одно из этих предположений не было основано на движении точки весеннего равноденствия через созвездия.⁸²² Именно в современной астрологической, теософской и оккультной литературе Юнг нашел вдохновение для своей сугубо индивидуальной интерпретации Эры Водолея.

НОВЫЕ ИСТОЧНИКИ НОВОЙ ЭРЫ

Уникальное понимание Юнгом Водолея как созвездия грядущего Эона не прослеживается ни в одном древнем или средневековом источнике. Его основное восприятие Эона Водолея основывалось на идее объединения противоположностей, интериоризации богообраза и борьбе за признание и примирение добра и зла как измерений человеческой души.

*Теперь у нас есть новый символ на смену рыбам: психологическая концепция целостности человека.*⁸²³

В письме к Вальтеру Роберту Корти от 1929 года Юнг предсказал время смятения, предшествующее новому сознанию:

*Мы живем в эпоху упадка христианства, когда рушатся метафизические предпосылки морали... Это вызывает реакции в бессознательном, беспокойство и тоску по свершению времен... Когда смятение достигнет своего апогея, то есть в начале четвертого месяца мировой истории, придет новое откровение.*⁸²⁴

«Четвертый месяц мировой истории» – это Эра Водолея; в контексте Юнга «мировая история» началась с Эры Тельца, что, по мнению Юнга, имело место между 4300 и 2150 годами до нашей эры. Неминуемая коллективная трансформация, по мнению

822 Макробий предложил 15000 лет; Аристарх – 2484 года. См. J.D. North, "Stars, Mind, and Fate" (London: Continuum, 1989), pp. 96-115.

823 Jung, CW 9ii, §286.

824 Юнг, письмо к Вальтеру Роберту Корти, 12 сентября, 1929 года, в "C.G. Jung Letters", Vol. 1, pp 69-70.

Юнга, потребует длительного и потенциально опасного процесса интеграции, как и в случае с отдельной личностью. «Красную книгу» с открывающим ее изображением перемещения точки равноденствия в созвездие Водолея и частыми отсылками к Фанесу-Абраксасу, андрогинному, одновременно темному и светлому богу нового эона, можно понимать как очень личный рассказ именно об этом интеграционном процессе в самом Юнге. Интерес Юнга к работам Ницше, вероятно, способствовал возникновению идеи о том, что небесный Водолей – один из трех зодиакальных знаков, имеющих человеческую форму⁸²⁵ – может быть символом *Übermensch*, «сверхчеловека», который превосходит противоположности. Убежденность Ницше в том, что человечество развивается и движется к цели, которая находится «за пределами добра и зла», намекает на идею о полностью индивидуализированном человеке, который, как надеялся Юнг, появится в новом Эоне.⁸²⁶ Но Ницше никогда не связывал своего *Übermensch* с Водолеем.

Явным современным источником ожиданий Юнга трансформации сознания, основанной на прецессии равноденствий, могли бы послужить теософы, которые, безусловно, пропагандировали идею грядущей Новой Эры. Блаватская была знакома с такими авторами, как Хиггинс и Мэсси, но она не отождествляла свой Новый Век с вхождением точки весеннего равноденствия в созвездие Водолея, предпочитая использовать то, что она называла «индуистской идеей космогонии» (концепция Юги) в сочетании с определенными неподвижными звездами по отношению к точке равноденствия.⁸²⁷ Согласно Блаватской, после частичного разрушения водой или огнем (заимствование у стоиков) и рождения нового мира с новым двенадцатикратным циклом произойдет двенадцать трансформаций мира. Она назвала эту идею «истинной сабейской астрологической доктриной», которая описывает эти двенадцать трансформаций как отражение двенадцати зодиакальных созвездий.⁸²⁸ Но в этом подходе не учитывается прецессия, и двенадцать трансформаций не составляют

825 Два других – Близнецы и Дева. Все остальные созвездия представлены животными, кроме неодушевленных Весов.

826 См. Ницше, «Так говорил Заратустра».

827 Рассуждения Блаватской об «эпохах» см. в Блаватская, «Разоблаченная Изиды», 11:443; Блаватская, «Тайная Доктрина», 11:198-201.

828 Блаватская, «Разоблаченная Изиды», 11:456.

прецессионный цикл в 26000 лет; они составляют всю историю планеты за многие миллионы лет.

Шепард Симпсон в своей статье об истории идеи Новой Эры отмечает, что Юнг, которому он приписывает первое распространение идеи «Эры Водолея» в наше время, не мог позаимствовать эту идею у Блаватской.⁸²⁹ Немецкий эзотерик Рудольф Штайнер, чье «Антропософское общество» отвергло восточные настроения теософов, но сохранило многие из их идей, также придерживался идеи Новой Эры и называл ее «Эрой Второго Пришествия Христа». Но эта Новая Эра, которая, по мнению Штайнера, началась в 1899 году, не имеет отношения к Водолею.

Сейчас много говорят о переходных периодах. Мы действительно живем как раз в то время, когда Темная Эра закончилась и начинается новая эпоха, когда люди станут медленно и постепенно развивать новые способности... То, что начинается в это время, постепенно подготовит человечество к новым способностям души.⁸³⁰

Эти «новые способности души» действительно относятся к Эре Водолея, но они находятся только на стадии подготовки. Согласно идиосинкразическому подсчету Штайнера, Эра Водолея начнется в 3573 году, а пока мир все еще переживает Эру Рыб, которая началась в 1413 году.⁸³¹ Штайнер много писал о проблеме зла; как и Юнг, он считал зло реальностью, а не просто «отсутствием добра», и, как и Юнг, он был очарован идеями Ницше, но в то же время отвергал их.⁸³² Штайнер также осознавал необходимость того, чтобы люди несли ответственность за совершаемое зло:

До сих пор боги заботились о людях. Однако теперь, в пятую послеатлантическую эпоху, наша судьба, наша власть над добром и злом все чаще будет находиться в наших руках, поэтому следует различать добро и зло и распознавать их.⁸³³

829 <<http://www.oocities.org/astrologyages/ageofaquarius.htm>>, октябрь 2009 года. Этот сайт уже неактуален, но архивирован.

830 Rudolph Steiner, "The Reappearance of Christ in the Etheric" (Spring Valley, NY: Anthroposophie Press, 1983), pp. 15-19.

831 Campion, "Astrology and Cosmology in the World's Religions", pp. 194-95.

832 Rudolph Steiner, "Friedrich Nietzsche, Ein Kaernpfer Gegen Seine Zeit" (Weimar: E. Felber, 1895).

833 Rudolph Steiner, "Evil", ed. Michael Kalisch (Forest Row: Rudolf Steiner Press, 1997; оригинальное издание, "Das Mysterium des Bösen", Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1993), p. 56.

Но Штайнеру гностические представления были гораздо ближе, чем Юнгу, и он считал, что зло принадлежит воплощенному миру и духовным силам (Люцифер и Ариман), которые, подобно гностическим архонтам, трудятся над разжиганием врожденного эгоизма и присущей людям деструктивности. Штайнер также не связывал интеграцию добра и зла с надвигающейся Эрой Водолея. Штайнер был настолько же маловероятным источником для понимания Юнгом нового Эона, как и Блаватская.

В 1906 году Мид предложил свою собственную версию Новой Эры:

*Я тоже жду рассвета этой Новой Эры, но я сомневаюсь, что Гнозис Новой Эры будет новым. Определенно, он будет иметь новые формы, ибо формы могут быть бесконечными... Ведь, если я правильно понимаю, сама суть Гнозиса – это вера в то, что человек может выйти за пределы дуальности, которая делает его человеком, и стать сознательно божественным существом.*⁸³⁴

Эта идея разрешения проблемы дуальности гораздо ближе к формулировке Юнга, и Мид, возможно, внес важный вклад в видение Юнгом «Пути того, кто грядет». В «Эоне» Юнг развил описание Миды в психологическом контексте:

*Приближение следующего платоновского месяца, а именно месяца Водолея, приведет к проблеме объединения противоположностей. Уже нельзя будет объяснить зло простым отсутствием добра; придется признать его реальное существование. Эта проблема не сможет быть решена ни при помощи философии, ни экономики, ни политики, а только отдельным человеком, через его опыт живого духа.*⁸³⁵

Взгляд Юнга на надвигающийся Новый Эон был полон предчувствий и мало похож на сентиментальные представления об «Эре Водолея», появившиеся в 1960-х годах, примером которых может служить первый бродвейский «концептуальный» мюзикл «Волосы», в котором грядущая Новая Эра будет характеризоваться «гармонией и взаимным пониманием, сочувствием и доверием».⁸³⁶ Романтический идеализм

834 Mead, "Echoes from the Gnosis", 1:47

835 Jung, CW 9ii, §142.

836 "Hair" (1967), книга и слова Джеймса Радо и Джерома Рэгни, музыка Галта МакДермота. Слова из песни "Aquarius".

этих текстов и их культурный контекст относятся к более оптимистичной и менее циничной эре. Неудивительно, что Юнг, который в 1913 году, за год до начала Великой войны, пережил ужасающее видение «рек крови», заливающих всю Северную Европу,⁸³⁷ поначалу ожидал Нового Эона как смертельной борьбы, требующей признания «реального существования» зла. Но хотя Мид упоминал о «циклах Эона»,⁸³⁸ он не связывал в своих опубликованных работах эти циклы с прецессией равноденствий. Новая Эра, какой бы она ни была, для Мида, очевидно, не была Эрой Водолея. Хотя Юнг обращался к работам Мида для понимания многих текстов поздней античности, похоже, что он искал идеи о значении Водолея в другом месте.

Двумя более вероятными источниками идей Юнга об Эре Водолея были два теософски настроенных астролога, которые снабдили Юнга большим количеством своих знаний об астрологии: Алан Лео и Макс Гендель. Лео согласился с идеей Блаватской о том, что человечество находится в середине своего тысячелетнего эволюционного цикла, но он не мог игнорировать значение прецессии равноденствий и напрямую связывал Новую Эру с созвездием Водолея. В книге «Эзотерическая астрология», впервые опубликованной в 1913 году – в тот год, когда Юнг начал работу над «Красной книгой», – Лео заявил:

Я руководствуюсь главным мотивом – выразить то, что я считаю истинной Астрологией, применительно к Новой Эре, которая наступает сейчас.⁸³⁹

В этом заявлении нет упоминания о Водолее. Но двумя годами ранее Лео прямо заявил, что, по его мнению, Эра Водолея начнется 21 марта 1928 года.⁸⁴⁰ Лео сделал все возможное, чтобы совместить идею Блаватской об индуистских Югах с прецессией, но его выводы, в конце концов, оказались ближе к выводам Юнга:

В начале Кали-юги созвездие Тельца находилось в первом знаке зодиака [т.е. в Овне], и, следовательно, на него приходилась точка

⁸³⁷ Jung, MDR, pp. 199-200.

⁸³⁸ Mead, "Echoes", 1:46.

⁸³⁹ Leo, "Esoteric Astrology", p. v.

⁸⁴⁰ Alan Leo, "The Age of Aquarius," *Modern Astrology* 8:7 (1911), p. 272.

*равноденствия. В это время Лев находился в летнем солнцестоянии, Скорпион – в осеннем равноденствии, а Водолей – в зимнем солнцестоянии; и эти факты составляют астрономический ключ к половине религиозных тайн мира – в том числе и к христианской схеме.*⁸⁴¹

По мнению Лео, великий цикл прецессии связан с духовной эволюцией, и наступающая Эра Водолея ознаменует поворотную точку цикла: начало медленного восхождения человечества обратно в царство чистого духа.⁸⁴² Хотя Юнг использовал психологические модели и писал о целостности и интеграции противоположностей, а не о возвращении в совершенный мир чистого духа, похоже, что он в принципе был с этим согласен.

Лео описал Эру Водолея в общих чертах. Макс Гендель выражался более конкретно. Его заявление о цели его «Розенкрейцерского Братства», сделанное в 1911 году, подчеркивает водолейский характер Новой Эры:

*Оно [Розенкрейцерское Братство] – предвестник Эры Водолея, когда Солнце своим прецессионным прохождением через созвездие Водолея пробудит в человеке весь интеллектуальный и духовный потенциал, символизируемый этим знаком.*⁸⁴³

Для Генделя эти растущие «интеллектуальные и духовные потенциалы» не были связаны с психологической проблемой интеграции добра и зла. В книге «Космоконцепция розенкрейцеров», опубликованной в 1909 году, Гендель подробно объяснил прецессию равноденствий, назвав весь цикл «мировым годом».⁸⁴⁴ Следуя общей тенденции расхождения мнений о том, когда начнется Новая Эра, Гендель заявил, что Эра Водолея начнется только через «несколько сотен лет».⁸⁴⁵

841 Alan Leo, "Dictionary of Astrology", ed. Vivian Robson (London: Modern Astrology Offices/L.N. Fowler, 1929), p. 204. Эта работа была опубликована посмертно

842 Подробнее об идее Лео об Эре Водолея см. в Nicholas Campion, "What Do Astrologers Believe?" (London: Granta, 2006), p. 36.

843 Max Heindel, "The Rosicrucian Mysteries" (Oceanside, CA: Rosicrucian Fellowship, 1911), p. 15

844 Heindel, "The Rosicrucian Cosmo-Conception", pp. 159-60.

845 Heindel, "The Rosicrucian Cosmo-Conception", p. 305

Книга Генделя «Послание звезд» могла быть более полезной для Юнга, поскольку в ней астрологические эры описываются применительно к полярности каждого зодиакального созвездия и его противоположности. Мнение Генделя о том, что Эра Водолея имеет характеристики Льва, противоположного созвездия, должно быть, представляло значительный интерес для Юнга, который был склонен рассматривать работу астрологии, а также человеческой психологии, как динамическое напряжение между противоположностями. Гендель раскрыл эту тему в 1906 году в книге «Послание звезд»:

Существует две группы, состоящие из трех пар знаков: Рак и Козерог, Близнецы и Стрелец, Телец и Скорпион. При помощи этих пар знаков мы можем прочесть историю человеческой эволюции и религии... Она также делится на три различных периода, а именно: ЭРУ ОБНА, от Моисея до Христа, которая относится к Овну-Льву;⁸⁴⁶ ЭРУ РЫБ, которая охватывает последние две тысячи лет под влиянием католицизма Рыб-Девы; и две тысячи лет, которые ждут нас впереди, называемые ЭРОЙ ВОДОЛЕЯ, когда знаки Водолея и Льва будут освещены и оживлены солнечной прецессией.⁸⁴⁷

Гендель также рассуждал о религиозном символизме астрологических эпох:

В «Новом Завете» другое животное, Рыба, достигло большой значимости, и апостолов призвали быть «ловцами человеков», поскольку в то время солнце по прецессии приближалось к кульминации Рыб, и Христос говорил о времени, когда придет Сын Человеческий (Водолей) ... Новый идеал будет найден во Льве Иуды, в знаке Льва. Смелость убеждений, сила характера и родственные им добродетели сделают человека поистине Царем Творения.⁸⁴⁸

«Сын Человеческий» Генделя, с его львиными «мужеством» и «силой», несет в себе большое количество отголосков *Übermensch*'а

846 Эллизия Хайнделя «арийцев» с «арианами» может отражать его собственную социально-религиозную программу, но прежнее написание не имеет ничего общего с зодиакальным созвездием Рама.

847 Heindel, "Message of the Stars", p. 12.

848 Heindel, "Message of the Stars", pp. 25-27.

Ницше. Юнг, как и Гендель, развивал идею о том, что астрологическая эра отражает символизм двух противоположных созвездий. Это подчеркивается не только в рассуждениях Юнга в «Эоне» о полярности Рыб и Девы, но и многочисленными образами в «Красной книге». Например, на одном из ранних рисунков “*Liber Primus*” представлены символы полярности нового Эона, Водолея и Льва: Лев (в левой верхней части изображения) с красным солнечным диском над головой и Водолей, облаченный в синюю мантию, наливает воду из красной урны, с глифом Сатурна у левого плеча (в правой верхней части изображения).⁸⁴⁹ Это лишь один пример включения Юнгом в «Красную книгу» полярности Водолея/Льва. Но Юнг не был столь оптимистичен в отношении нового Эона, как Гендель. Юнг не считал, как теософы и сторонники Нью Эйдж конца двадцатого века, что союз противоположностей – это плавный переход к более высокой и наполненной любовью стадии духовного сознания. Он предвидел «новый прогресс в развитии человечества»,⁸⁵⁰ но считал переход в Эру Водолея опасным временем, сопряженным с человеческим потенциалом саморазрушения. В письме к отцу Виктору Уайту от апреля 1954 года Юнг заявил, что переход к Эре Водолея означает, что человек станет Богом, а Бог – человеком. Указывающие на это знаки заключаются в том, что в руки человека передается космическая сила саморазрушения.⁸⁵¹

С еще более явным пессимизмом он писал год спустя Адольфу Келлеру:

*И теперь мы движемся под знак Водолея, о котором говорится в «Книгах Сивилл»: Luciferi vires accendit Aquarius acres (Водолей разжигает дикие силы Люцифера). И мы находимся только в начале этого апокалиптического развития!*⁸⁵²

В свете истории двадцатого века кажется, что мрачное пророчество Юнга не было таким уж неточным.

849 Изображение находится в “*Liber Primus*”, folio v(r) Текст, заключенный в живописную рамку, гласит: «Созвездие твоего рождения – дурная и изменчивая звезда Это, о дитя грядущего, чудеса, которые будут свидетельствовать о том, что ты – настоящий Бог». См. Jung, “*Liber Novus*”, p. 243.

850 Jung, CW 9ii, §141.

851 Письмо к отцу Виктору Уайту, 10 апреля, 1954 года, в “C.G. Jung Letters”, II:167.

852 Письмо к Адольфу Келлеру, 25 февраля, 1955 года, в “C.G. Jung Letters”, I:229.

ВРЕМЯ НАСТУПЛЕНИЯ НОВОЙ ЭРЫ

Среди авторов никогда не было согласия относительно даты начала Новой Эры. Де л'Ольнэ в конце восемнадцатого века считал, что Эра Водолея началась в 1726 году. Джеральд Мэсси в конце девятнадцатого века настаивал на том, что Эра Рыб началась в 255 году до н.э. с «фактического» рождения Иисуса, и что точка равноденствия перейдет в созвездие Водолея в 1901 году.⁸⁵³ Алан Лео предложил конкретную дату – 21 марта 1928 года, день весеннего равноденствия, в то время как Дэйн Радьяр предположил в 1969 году, что Эра Водолея началась в 1905 году,⁸⁵⁴ А Рудольф Штайнер в первые десятилетия двадцатого века был убежден, что Эра Водолея начнется не ранее 3573 года.

Поначалу Юнг был столь же точен и столь же независим в определении даты начала нового Эона. В августе 1940 года он написал У.Г. Бэйнсу:

*Это судьбоносный год, которого я ждал более 25 лет... 1940 год – это год, когда мы приближаемся к меридиану первой звезды в Водолее. Это предвестник землетрясения Новой Эры.*⁸⁵⁵

Эта дата появилась не из эзотерической литературы, а благодаря молодому голландскому астроному еврейского происхождения по имени Ребекка Алейда Бигель (1886-1943), которая переехала в Цюрих в 1911 году, чтобы получить в университете докторскую степень по астрономии.⁸⁵⁶

Она стала пациенткой Юнга, а затем обучалась у него, выступая с докладами с 1916 по 1918 год в Ассоциации аналитической психологии в Цюрихе. Одна из этих работ, представленная в 1916 году,

853 Gerald Massey, "The Natural Genesis", 2 volumes (London: Williams & Norgate, 1883), Vol. 2, pp 378-503

854 Rudhyar, "Astrological Timing", p. 115.

855 Письмо к У.Г. Бэйнсу, 12 августа, 1940 года, в "C.G. Jung Letters" 1.285

856 Диссертация Бигель о египетской астрономии, "Zur Astrognosie der alien Agypter", была опубликована через три года после ее переписки с Юнгом (Gottingen: Dieterichsche Universitäts-Buchdruckerei, 1921). Подробнее о Бигель см А.С. Rumke, Sarah de Rijcke, Rebekka Aleida Beigel (1886-1943): „Een Vrouw in de Psychologie“ (Eelde: Barkhuism, 2006). Фотография Бигель, Stichting Archief Leids Studentenleven, Leiden

называлась „*Die Mathematische Parallele zur Psychoanalyse*“. На основании наблюдений, упомянутых Бигель в докладе, Юнг приписал ей термин «трансцендентная функция»,⁸⁵⁷ которому он вскоре после этого дал определение в эссе, написанном в том же году, как «сравнимой по своему значению с одноименной математической функцией», и которую он определил как «союз сознательных и бессознательных содержаний».⁸⁵⁸ В 1917 году он также отметил, что только недавно обнаружил, «что идея трансцендентной функции встречается и в высшей математике».⁸⁵⁹



Рисунок 6.1. Ребекка Алейда Бигель

857 Личное общение с Сону Шамдасани, 28 июля, 2014 года

858 Jung, CW 8, §131.

859 Jung, CW 7, §121, n. 1

В 1918 году, когда Бигель работала в Цюрихской обсерватории, располагавшейся тогда на Глориаштрассе в центре города, она прислала Юнгу конверт с материалами, который он пометил как «Астрологию» и хранил дома в своем столе.⁸⁶⁰ Бигель приложила немало усилий, чтобы подготовить длинный список расчетов, указывающих, когда точка весеннего равноденствия – момент, когда Солнце ежегодно входит в первый градус зодиакального знака Овна – совпадает с каждой из звезд в созвездиях Рыб и Водолея. В сопроводительном письме Бигель предложила три возможные даты начала Эры Водолея: 1940 год (когда точка равноденствия совпадала со средней точкой между последней звездой Рыб и первой звездой Водолея), 2129 год и 2245 год (когда точка равноденствия совпадет с двумя разными звездами в созвездии Водолея, причем любая из них может считаться «началом» созвездия).⁸⁶¹ Согласно первой предложенной Бигель дате 1940 года, то, что Юнг назвал «предвещающим землетрясением» Эона Водолея, совпало с некоторыми из худших глав Второй мировой войны. Германия оккупировала Норвегию, Данию, Бельгию, Нидерланды и Францию; Гитлер подписал Стальной пакт с Муссолини; в Лондоне начался Блиц; в Польше был создан крупнейший концентрационный лагерь Аушвиц-Биркенау, где в течение следующих пяти лет было истреблено более миллиона человек.

Позднее Юнг стал менее конкретен в отношении даты начала Эры Водолея. В эссе под названием «Знак Рыб», написанном в 1958 году,⁸⁶² он заявил, что точка равноденствия «войдет в Водолея в третьем тысячелетии». ⁸⁶³ В сноске к этому параграфу Юнг пояснил, что, согласно выбранной точке отсчета, наступление нового Эона «приходится на период между 2000 и 2200 годами», но «эта дата очень

860 Эти материалы никогда не хранились ни в одном официальном архиве. Андреас Юнг любезно разрешил мне изучить их и сообщил, что они, должно быть, имели большое личное значение для Юнга, поскольку не были подшиты к другим бумагам, а хранились в особом месте в его столе.

861 Юнг изменил расчеты Бигель к тому времени, когда он писал «Эон». В CW 9ii, §149, n. 84, он указал дату 2154 год, «если точка отсчета – Омикрон Рыб», и 1997 год, «если точка отсчета – Альфа 113, что соответствует звездному списку в "Альмагесте" Птолемея». Бигель также заявила, что точка равноденствия достигла первой звезды в созвездии Рыб в 4 году до нашей эры, год, который Юнг первоначально принял как «истинный» год рождения Христа, но позже изменил на 7 год до нашей эры.

862 Jung, CW 9ii, §§127-149.

863 Jung, CW 9ii, §149, n. 88.

неопределенная», поскольку «разграничение созвездий, как известно, несколько условно».⁸⁶⁴ Но «неопределенность» и «условность» даты не помешала Юнгу всю его жизнь верить то, что Эон Водолея скоро наступит, и что его первоначальное воздействие не будет приятным.

КАРТА РОЖДЕНИЯ ИИСУСА

Юнг был увлечен как выяснением даты рождения Иисуса, которого он считал аватаром и главным символом Эона Рыб, так и датой начала самого Эона. Он был не одинок в этих поисках, хотя его понимание важности этой даты в связи с архетипическими паттернами в коллективном бессознательном было уникальным. Юнг располагал большим количеством источников, начиная с конца восемнадцатого века и далее, в которых уже прослеживалась явная связь между Христом, зодиакальным образом Рыб и рыбой как основным символом христианской веры. Эти ссылки включали работу под названием «Зодия» авторства Э.М. Смит, опубликованную в 1906 году, в которой заявляется: «Современные астрологические рассуждения... связывают Рыб с Христом».⁸⁶⁵

Поиски «истинного» времени рождения Иисуса, хотя, по понятным причинам, не представляли особого интереса для языческих астрологов поздней античности, начались в арабском мире в восьмом веке и продолжают и по сей день.⁸⁶⁶ Но они не всегда были связаны с отождествлением гороскопа Иисуса и наступления Эры Рыб. Арабских астрологов больше интересовало рождение Иисуса в связи с «великим циклом мутации» Юпитера и Сатурна. Эти планеты входят в соединение вдоль эклиптики примерно каждые двадцать лет, но им требуется 960 лет, чтобы вернуться к соединению в знаке того же элемента. Этот «великий цикл мутаций», длящийся почти тысячу лет, был основан на ранних астрологических теориях персов-сасанидов, со-

⁸⁶⁴ Jung, CW 9ii, §149, n. 84.

⁸⁶⁵ E.M. Smith, "The Zodia, or The Cherubim in the Bible and the Cherubim in the Sky" (London: Elliot Stock, 1906), p. 280, цитируется в Jung, CW 9ii, §149, n. 85.

⁸⁶⁶ См. James H. Holden, "Early Horoscopes of Jesus", American Federation of Astrologers Journal of Research 12:1 (2001).

гласно которым соединения Юпитера и Сатурна лежат в основе великих циклов мировой истории, взлета и падения царей. Цикл Юпитера и Сатурна не ускользнул от внимания Юнга, поскольку он был знаком с работой арабских экзегетов, таких как Абу Машар, а также с трудами Кеплера, который изучал этот цикл в начале семнадцатого века.⁸⁶⁷



Рисунок 6.2. Карта Кеплера «Великого цикла мутаций Юпитера и Сатурна»⁸⁶⁸

⁸⁶⁷ Обсуждение Юнгом цикла Юпитер-Сатурн и о "De magnis conjunctionibus" Абу Машара см. в Jung, CW 9ii, §§130-138

⁸⁶⁸ Johannes Kepler, "De Stella nova in pede Serpentarii" (Prague: Pavel Sessius, 1606), стр. 25, где показаны соединения Юпитера и Сатурна с 1583 по 1763 год. Фото из Wikimedia Commons

Юнг также не оставил без внимания труды астролога и мага тринадцатого века Альберта Великого, который настаивал на том, что в момент рождения Иисуса восходила Дева,⁸⁶⁹ или предположения кардинала четырнадцатого века Пьера д'Альи, который с этим соглашался.⁸⁷⁰ Джероламо Кардано, еще один из любимых Юнгом астрологов раннего Нового времени, также составил гороскоп для Иисуса, используя традиционную дату 25 декабря, сразу после зимнего солнцестояния. Кардано предложил годом рождения 1-й год до н.э., причем в знаке Весов, а не Девы.⁸⁷¹ Юнг сравнил в «Эоне» все эти «идеальные гороскопы Христа»,⁸⁷² и пришел к выводу, что «правильная» дата рождения Иисуса на самом деле – 7 год до н.э., поскольку соединение Юпитера и Сатурна в Рыбах в том году с Марсом в оппозиции в Деве было «исключительно большим и впечатляюще ярким».⁸⁷³ Вместо того, чтобы принять в качестве даты рождения 25 декабря, Юнг последовал расчетам немецкого астронома Освальда Герхардта и предложил 29 мая, дату, когда соединение Юпитера, Сатурна и Марса было точным.⁸⁷⁴ В результате знак Солнца Иисуса оказался Близнецами: «мотив враждебных братьев», который Юнг считал одной из доминирующих архетипических тем Эона Рыб.

В дискуссиях Юнга о символизме Рыб он раскрыл взгляд на астрологические образы, который четко сосредоточен на архетипическом значении зодиакального символа, а не на его характерологических качествах, и на его связи с «образом Бога» – синонимом образа Самости – в том виде, в котором он проявляется в человеческой психике.

869 Английский перевод "Speculum astronomiae" Альбертуса Магнуса, в котором обсуждается гороскоп рождения Иисуса, см. в Paola Zambelli, "The Speculum astronomiae and its Enigma" (Dordrecht: Kluwer Academic, 1992). Ссылки Юнга на Альберта Великого см. в Jung, CW 9ii, §§130, 133, 143, 404.

870 Pierre d'Ailly, "Tractatus de imagine mundi Petri de Aliaco" (Louvain: Johannes Paderborn de Westfalia, 1483). О гороскопе Иисуса, составленном д'Альи, см. Ornella Pompeo Faracovi, "Gli oroscopi di Cristo" (Venice: Marsilio Editori, 1999), p. 104. Ссылки Юнга на д'Альи см. в Jung, CW 9ii, §§128, 130 n 35, 136, 138, 153-54, 156.

871 Faracovi, "Gli oroscopi di Cristo", p. 130.

872 См. Jung, CW 9ii, §130 n. 39

873 Jung, CW 9ii, §130.

874 Oswald Gerhardt, "Der Stern des Messias" (Leipzig: Deichert, 1922).

*Как высшая ценность и высшая доминанта в психической иерархии, образ Бога непосредственно связан или идентичен с самостью, и все, что происходит с образом Бога, оказывает на нее влияние.*⁸⁷⁵

Таким образом, религиозные символы каждого зодиакального Эона точно отражают в образной форме «высшую ценность и высшую доминанту» для определенной эпохи истории в коллективной психике. В начале «Красной книги» Юнг подчеркивает важность этого меняющегося образа Бога:

*Это не пришествие самого Бога, но его образа, который явится в высшем смысле. Бог – это образ, и те, кто поклоняются ему, должны поклоняться ему в образах высшего смысла.*⁸⁷⁶

Ребекка Бигель, основываясь на движении точки равноденствия, назвала 4 год до н.э. как начало Эона Рыб. Интерес Юнга к соединению Юпитера и Сатурна в 7 году до н.э., всего тремя годами ранее, натолкнул его на вывод, что эта конфигурация была «Вифлеемской звездой», которая появилась как предвестник рождения Иисуса:

*Христос родился в начале эона Рыб. Ни в коем случае не исключено, что были образованные христиане, которые знали о *coniunctio maxima* Юпитера и Сатурна в Рыбах в 7 году до н.э., так же как, согласно евангельским свидетельствам, существовали халдеи, которые действительно нашли место рождения Христа.*⁸⁷⁷

Юнг объединил образ Христа как «высший смысл» наступающего Эона Рыб с *coniunctio maxima* Юпитера и Сатурна в зодиакальном знаке Рыб.⁸⁷⁸ Он рассматривал Эон Водолея как эпоху, когда люди будут интериоризировать образ Бога; таким образом, он не ожидал нового аватара для нового Эона, который проявится «снаружи». Он отказался принять веру Штайнера во «второе пришествие» Иисуса или ожидание Анни Безант «Нового Мирового Учителя».

⁸⁷⁵ Jung, CW 9ii, §170.

⁸⁷⁶ Jung, "Liber Novus", p. 229. О разграничении Юнгом Бога-образа и онтологического существования Бога см. в Jung, "Liber Novus", p. 229, n. 7.

⁸⁷⁷ Jung, CW 9ii, §§172. «Халдеи» – это древний синоним слова «астрологи»; см. Cicero, "De divination", 11:44.93.

⁸⁷⁸ Jung, CW 9ii, §§147, 162.

*Как последователи Христа признали, что Бог стал плотью и жил среди них как человек, помазанником этого времени стал Бог, который не появился во плоти; он не человек и тем не менее сын человека, но в духе и не во плоти; потому он может быть рожден лишь духом человека как порождающим лоном Бога.*⁸⁷⁹

Фанес, новый эонический бог «Красной книги», также ни в коей мере не человек; он/она андрогинный/ая и сферический/ая, как Душа Мира Платона.⁸⁸⁰ Юнг не считал, что какой-то один человек будет олицетворять дух нового освобождения; Водолей «возможно, личность – самость».⁸⁸¹ Он понимал свою собственную роль как важную, но как личности, а не аватара, который может помочь осветить через свои опубликованные работы трудный психологический процесс интериоризации. Понимание Юнгом Эона Водолея в конечном итоге отражает понимание Алана Лео, который настаивал на том, что «внутренняя природа и судьба этого знака выражается в одном слове – Гуманизм».⁸⁸²

879 Jung, "Liber Novus", p. 299 и n. 200.

880 О сферической природе Мировой Души см. Платон, «Тимей», 37d.

881 Jung, MDR, p. 372.

882 Leo, "Astrology for All", p. 44.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Он [Сократ] часто публично заявлял, что получил совет от божественного голоса, который он называл своим Даймоном ... Он должен был позаботиться о том, чтобы не прослыть среди своих друзей ни лжецом, ни фантазером; но как он мог избежать такого порицания, если бы события не подтвердили истинность того, что, как он утверждал, было ему открыто?*⁸⁸³

Ксенофонт

*Бессмысленность невозможно совместить с полнотой жизни, это означает болезнь. Смысл делает терпимым многое, если не все. Никакая наука не сможет заменить миф, и никакая наука мифа не сотворит, поэтому и «бог» – не миф, но миф изъясняет бога в человеке.*⁸⁸⁴

К.Г.Юнг

883 Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», перевод. Edward Bysshe (London: Cassell, 1888), p.

10. У Юнга было два немецких перевода этой работы.

884 Jung, MDR, p. 373.

«ЭТА ЧЕРТОВЩИНА РАБОТАЕТ ДАЖЕ ПОСЛЕ СМЕРТИ»⁸⁸⁵

На основании его опубликованных высказываний, писем и материалов, хранящихся в личных архивах Юнга, можно сделать вывод о его глубокой и длительной приверженности астрологии. Можно даже предположить, что астрология была для него важна настолько же, насколько алхимия, с точки зрения герменевтического метода и символического отображения психических процессов, и дала ему инструмент, который он активно использовал в своей психотерапевтической практике на протяжении всей его зрелой жизни. Однако в академических и клинических кругах приверженность Юнга астрологии и все то, что могло подразумеваться в плане развития его психологических моделей, остается практически неисследованным.

Отсутствие каких-либо упоминаний об астрологии в биографиях Юнга, написанных во второй половине двадцатого века, предсказуемо, и не удивительно, если при выборочном редактировании книги «Воспоминания, сновидения, размышления» Аниэлы Яффе было устранено любое упоминание Юнгом важности астрологии для него. Но это отсутствие удивляет, если принимать во внимание более инклюзивные и плюралистические подходы в науке XXI века. Пример такой тенденции к использованию старой римской практики *damnatio memoriae* можно найти в исчерпывающей работе Дэвида Тейси «Юнг и Нью Эйдж». В этой монографии нет ни одного упоминания об астрологии Юнга, хотя астрология обычно рассматривается как одно из основных течений Нью Эйдж и как центральная черта оккультного возрождения конца девятнадцатого века, которое внесло так много идей как в современные идеи Нью Эйдж, так и в развивающиеся теории самого Юнга.⁸⁸⁶ Аналогичным образом, влияние Юнга на современные астрологии, не в последнюю очередь через его собственную астрологию, было значительным, но в своей работе Тейси не поднимает эту тему.

885 Юнг описывает астрологию своей дочери Грете незадолго до смерти, цитируется в Baumann-Jung, "The Horoscope of C.G. Jung", p. 55.

886 Об астрологии как явлении Нью Эйдж см. William Sims Bainbridge, "The Sociology of Religious Movements" (London: Routledge, 1997), pp. 363-85.

Когда участие Юнга в астрологии все-таки признается, способы, которыми оно трактуется, могут быть не менее проблематичными. Некоторые авторы рассматривают астрологическую работу Юнга либо как интерес, который со временем угас, либо как своего рода эксцентричное хобби, которое не особенно повлияло на его теории и практику, подобно безобидной страсти к выращиванию гигантских тыкв. В анализе идей Юнга о синхронистичности, проведенном Родериком Мейном в «Разрыве времени», Мейн полностью признает интерес Юнга к астрологии и его психологическую интерпретацию. Однако Мейн полагает, что к 1950-м годам Юнг «заменял» астрологию другими идеями о работе синхронистичности.⁸⁸⁷ Однако можно предположить, что Юнг просто нашел новые, более приемлемые для коллектива способы определения астрологической *sympatheia*. Конечно, он никогда не прекращал искать научное объяснение достоверности астрологии. Но идея о том, что он перерос ее в более позднем возрасте, опровергается не только его пространными заявлениями Андре Барбо и Айре Прогоффу о том, что все психотерапевты должны изучать астрологию, но и его словами, адресованными дочери со смертного одра, что «эта чертовщина работает даже после смерти». Мейн, похоже, связывает первоначальный интерес Юнга к астрологии с эзотерической «модой», которая была актуальна в первые десятилетия двадцатого века, и не рассматривает то, в какой степени погружение Юнга в эту тему могло способствовать формированию его психологических моделей индивидуации, комплексов и типологии.

Другие работы, признавая серьезность увлечения Юнга астрологией, оправдывают этим убежденность их авторов в том, что психология Юнга на самом деле не психология вообще, а форма эзотерики, замаскированная под психологию, и поэтому она не заслуживает доверия в рамках научной системы психологических и психиатрических исследований и практики. Этот взгляд характерен для Ричарда Нолла и Ваутера Ханеграафа. Нолл предполагает, что интерес Юнга к астрологии проистекал из его теософских наклонностей, которые развились под влиянием Дж.Р.С. Мида,⁸⁸⁸ и что эти теософские тенденции составили важную часть «склонностей Юнга к созданию религии» и послужили

887 Main, "The Rupture of Time", pp. 75-77.

888 Noll, "The Jung Cult", pp. 67-69.

его предполагаемым усилиям по созданию собственного оккультного «движения».⁸⁸⁹ То, что Юнг с глубоким подозрением относился к таким движениям, как теософия и антропософия, в первую очередь из-за отсутствия в них психологической составляющей, похоже, ускользнуло от внимания Нолла. Ханеграаф, который, похоже, основывал свой анализ работ Юнга в основном на взглядах Нолла, а не на работах самого Юнга, настаивает на том, что Юнг «прибегал» для описания человеческой психики к «моделям, полученным из космологии», как будто такие космологические модели были каким-то образом порождены внешним источником, отличным от самой психики, и поэтому не имеют отношения к психологии. Более того, Ханеграаф считает что работа Юнга «придает научную легитимность религиозным верованиям», и в конечном итоге у Юнга больше общего с Блаватской, чем с Фрейдом, поскольку он был «современным эзотериком, проповедовавшим “культ Внутреннего Солнца”».⁸⁹⁰

Если признать в таких представлениях внутренние предпосылки и «предвзятость исследователя», изучить доказательства с большей тщательностью и приложить некоторые усилия для достижения большей нейтральности, тогда можно задать более уместные вопросы. Какого рода астрологию практиковал Юнг? Где он ей научился? Почему он считал, что использовать ее полезно? Какими способами? Как он понимал ее перспективность и как он включил ее идеи в свою психологическую работу? Эта книга – попытка продемонстрировать не только глубокое и длительное увлечение астрологией, которой Юнг занимался на протяжении всей своей зрелой жизни, но и то, как он определял астрологию, как он воспринимал астрологические символы в контексте человеческой психики, и как астрология вносила понимание и структурные элементы в его развивающиеся психологические модели.

Не остались без внимания Юнга и более поверхностные аспекты астрологии, такие как игра-угадка «Какой у вас знак?».

Иногда люди, не зная даты рождения человека, могут сделать замечательные предположения о том, где находятся его знаки. Дважды это случилось со мной ... Мне сказали, что мое Солнце во Льве,

⁸⁸⁹ Noll, "The Jung Cult", p. 270.

⁸⁹⁰ Hanegraaff, "New Age Religion", pp. 496-505.

*а Луна в Тельце, Водолей восходящий. Это произвело на меня большое впечатление. Откуда, черт возьми, они узнали?*⁸⁹¹

Этот комментарий может показаться тривиальным по сравнению с такими сложными темами, как *oikodespotes*. Однако человек, ценящий сокровища Вагнера, Моцарта и Шуберта, может одновременно наслаждаться джазом и популярной музыкой. Подобно тому, как религиозные течения используют как «научные», так и «просторечные» выражения, так и сферы знания относятся к пограничным областям, и, в силу пограничной природы, различия между «высоколобым» и «низкопробным» могут быть подвижными или вовсе отсутствовать.⁸⁹² Юнг ценил как научные, так и популярные аспекты астрологии, основывая ценность не на вере в материальное влияние планет или зодиакальных знаков, а на психологическом значении астрологии как образного представления цикличности времени. Если бы в первые годы его астрологических исследований существовали рубрики астрологических прогнозов, Юнг, без сомнения, каждый день сверялся бы со своим гороскопом в газете „*Neu Zürcher Zeitung*“, в перерывах между переводами отрывков из Платина и «Литургии Митры».

Юнг связывал эффективность астрологии с врожденной склонностью человека воспринимать и заключать цикличность времени в символические образы, и он основывал эту идею на синхронистических или «симпатических» отношениях между микрокосмом (отдельным человеком) и макрокосмом (коллективным бессознательным). Подход Юнга приписывает «психоидность» как микрокосму, так и макрокосму – физическое и психическое представляют собой выражение фундаментального единства, а не онтологического дуализма духа и материи, описанного во многих гностических трактатах. Это связывает его астрологию с другими символическими системами и так называемыми мантическими практиками, объединяющими духовную и материальную сферы, такими как алхимия, Таро и И-Цзин, которыми он интересовался по схожим причинам. Для Юнга эти символические рамки отражали фундаментальные человеческие психологические

891 Jung, "Dream Analysis", Vol. 1, p. 405.

892 О «просторечном» и «официальном» выражении религии см. Leonard Norman Primiano, "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54:1 (1995), pp 37-56.

закономерности, и наиболее важной из этих закономерностей было великое путешествие, в ходе которого бессознательное стремится стать сознательным, используя способности воображения к созданию символов, что ведет к все большей интеграции и полноте индивидуальной личности и, в конечном итоге, самой коллективной психики.

SCIENTIA И ARS

Астрологии, как и психологии, свойственны многие определения и она не может рассматриваться как единый, монолитный свод знаний или практик. Поскольку астрология принадлежит к лиминальным сферам, на протяжении своей истории она с удовольствием облачалась в одежды различных парадигм и различных культурных контекстов, представляясь, в зависимости от времени и места, как наука, искусство, религия, предсказание, психология, философия и поэтическая метафора. Александр Руперти (1913-98), астролог немецкого происхождения, находившийся под сильным влиянием аналитической психологии Юнга и теософских трудов Алисы Бейли, отметил:

*Не существует никакой Астрологии с большой буквы А. В каждую эпоху астрология того времени была отражением того порядка, который каждая культура видела в небесных движениях, или того типа отношений между небом и землей, который формулировала культура.*⁸⁹³

Вопрос о «вере» в астрологию (и о том, верил ли Юнг в нее) столь же проблематичен, как и ее определение, поскольку многие люди, которые либо сами практикуют астрологию, либо обращаются к астрологам за знаниями, считают свое отношение не «верой» или «верованием», а, скорее, опытом и приобретенными знаниями.⁸⁹⁴ Похоже, что Юнг не был «верующим», но принадлежал к той груп-

893 Alexander Ruperti, "Dane Rudhyar", *The Astrological Journal* 32:2 (1986), p. 57.

894 См. Campion, "What Do Astrologers Believe", pp. 59-72. Пример предположения о том, что астрология подразумевает «веру» или «убеждения», см. в Bart J. Bok and Margaret W. Mayall, "Scientists Look at Astrology", *Scientific Monthly* 52:3 (1941), pp. 233-44.

пе людей, которые занимаются астрологией, потому что у них она «работает» – хотя Юнг, как и многие другие астрологи, никогда не был способен дать убедительное научное объяснение тому, как и почему это должно быть так. Его теория синхронистичности, хотя и приемлемая для современных рациональных форм мышления, в конечном счете, представляет собой переформулировкой древней идеи *sumpatheia*, изложенной на языке, который не отягощен никаким религиозным багажом и не требует априорной веры в какое-либо трансцендентное божество. Но *sumpatheia*, как космологическая модель, не менее психологична, чем любая модель, созданная современной психиатрией, потому что, в конечном счете, она порождена человеческой психикой. Резко очерченная граница между «религией» и «наукой», навязанная нам в наше время, имеет тенденцию колебаться и растворяться в лиминальных сферах человеческого воображения. А попытки «доказать» синхронистичность научным путем, как это продемонстрировал сам Юнг в своем астрологическом эксперименте, обычно терпят неудачу, потому что наблюдатель и момент наблюдения являются такой же частью эксперимента, как и объект наблюдения, а вечно движущиеся циклические свойства времени не станут стоять на месте, чтобы угодить тем, кто ищет научного подтверждения.

Подход Юнга к астрологии был уникальным для своего времени и включал в себя глубокое исследование внутренних, психологических аспектов астрологического символизма. Но в той среде, в которой он работал, астрология оставалась для большинства людей «верой», что сделало бы его психологические теории подозрительными, если бы о степени его увлеченности стало широко известно. Переписка Юнга с Майклом Фордхэмом и письмо Прогоффа Кэри Бейнс свидетельствуют о том, как неприятна была Юнгу любая огласка его астрологической работы. Сегодня астрологические колонки в газетах и журналах – это все, что многие люди знают об астрологии, и кажущаяся легкомысленность таких популярных трудов препятствует более серьезному изучению этой темы в академических и психотерапевтических кругах. В начале двадцатого века не существовало астрологических рубрик в их

современном виде,⁸⁹⁵ но предубеждения против астрологии уже прочно укоренились в сфере бурно развивающегося сциентизма тех десятилетий.⁸⁹⁶ Попытка исследовать астрологию Юнга с научной, исторической точки зрения требует интеллектуальной открытости, к которой многие аналитики и многие историки – такие же уязвимые к предрассудкам и мнению коллектива, каким был сам Юнг – часто не готовы.

Болезненный конфликт между *scientia* и *ars*, остро описанный Юнгом в «Красной книге» во время его встречи с великаном Издубаром, не был уникальным.⁸⁹⁷ Он существовал с древних времен, о чем свидетельствуют философские дискуссии между платониками, перипатетиками, стоиками и скептиками, даже когда астрология была «мейнстримом» и неотъемлемой частью религиозных и философских течений культур тех времен.⁸⁹⁸ Хотя «Красная книга» – это замечательное личное свидетельство глубины и интенсивности конфликта Юнга, она отражает эндемическое напряжение, которое можно считать фундаментально человеческим, между измеримыми свидетельствами органов чувств и нерациональными свидетельствами внутреннего опыта. Похоже, что это напряжение кипело и бурлило до тех пор, пока люди пытались рассуждать о месте человека во Вселенной. Психологические модели Юнга можно рассматривать как индивидуальную попытку создать своего рода нейтральную почву, на которой рациональное мышление, научная методология – естественны, в зависимости от того, как «наука» определяется в том или ином культурном контексте – и эмпирические свидетельства лиминальных сфер смогут найти место для цивилизованного диалога. Такие же усилия предпринимались и в мире британского оккультизма на рубеже двадцатого века:

895 Об истории рубрик, посвященных солнечным знакам, см. Kim Farnell, "Flirting with the Zodiac" (Bournemouth: Wessex Astrologer, 2007), pp. 123-42; Campion, "Astrology and Popular Religion", pp. 69-84.

896 Об истории «научности» см. Casper Hakfoort, "Science Deified", *Annals of Science* 49:6 (1992), pp. 525-44; Gregory R. Peterson, "Demarcation and the Scientific Fallacy", *Zygon* 38:4 (2003) pp. 751-61.

897 См. Greene, "The Astrological World of Jung's 'Uber Novus'", глава 2.

898 Примеры таких дискуссий см. в James Allen, "Inference from Signs" (Oxford: Oxford University Press, 2001).

В подсознании удивительно то, что оно предоставляет нам пространство для всех видов неестественных и сверхъестественных явлений... теперь у нас есть теоретическая площадка, на которой они могут обитать. Этот нейтралитет в отношении истинности идей в сознании сделал психологию полезной компромиссной территорией в поздневикторианской Англии, где ученые, священники и спиритуалисты могли собраться вместе.⁸⁹⁹

Потенциальную ценность такого подхода можно отвергнуть, только если полностью придерживаться «духа времени» – веры в то, что эмпирическая наука представляет собой единственное авторитетное мировоззрение. Но даже нейтральная территория «подсознательного» стала полем битвы. Академические исследования в этой области разделились на два лагеря – «религиоведы» (которые часто также являются практиками) и «эмпирико-исторический лагерь» (который обычно таковым не является); прозвучали предупреждения, что будущее эзотерики как академической дисциплины может оказаться под угрозой, «если значительная часть ее представителей откажется блюсти границу между исследованиями и выражением личных убеждений».⁹⁰⁰ Это утверждение, хотя и явно говорит в пользу эмпиризма, само по себе выражает личную веру в идеал чистой объективности, и вполне резонно возникает вопрос, может ли вообще любой человек достичь такой объективности, лишенной каких-либо личных целей. В своем астрологическом эксперименте Юнг мужественно пытался добиться результатов, максимально свободных от «выражения личных убеждений», но, как он сам признавал, результаты любого эксперимента, каким бы строгим он ни был с научной точки зрения, в конечном итоге уязвимы для психики исследователя. Возможно, что конфликт, который мучил Юнга, и который продолжается во многих кругах, относительно его увлечения астрологией и родственными «мантическими искусствами», не может быть разрешен, а может только быть исследован с разумной долей рефлексии – позиция исследователя,

899 David S. Katz, "The Occult Tradition" (London: Jonathan Cape, 2005), p. 140.

900 Wouter J. Hanegraaff, "Introduction: The Birth of a Discipline", в *Antoine Faivre and Wouter J. Hanegraaff* (eds.), 'Western Esotericism and the Science of Religion' (Leuven: Peeters, 1998), pp. xii-xiii.

который признает неизбежную ответственность за навязывание личного мнения в дискуссии, но пытается, насколько это возможно, «заключить в скобки» эти мнения. Именно в этом духе Юнг заявлял:

*Каждая психология – в том числе и моя собственная – имеет характер субъективной веры... Каждая психология, которая является работой одного человека, имеет субъективную окраску.*⁹⁰¹

«ДУХ ЭТОГО ВРЕМЕНИ»

Некоторые идеи Юнга, похоже, были вдохновлены Платоном, чье недоверие к коллективному мнению, в отличие от индивидуальной способности к знанию, приобретенному с помощью разума, прослеживается во многих его «Диалогах».⁹⁰²

*Я имею в виду истинные мнения: они тоже, пока остаются при нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; но только они не хотят долго при нас оставаться, они улечиваются из души человека и потому не так ценны... Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано.*⁹⁰³

Юнг, как и Платон, с подозрением относился к тому, что он понимал как «массовую психологию» – восприятие, которое иногда интерпретируется как «элитарное», но которое на самом деле имеет мало общего с вопросами класса, образования или экономики.⁹⁰⁴ Для Юнга «массовая психология» подразумевает готовность человека –

901 Jung, CW 4, §§774-775.

902 Многочисленные цитаты из Платона в «Собрании сочинений» Юнга см. в Jung, CW 20, “Plato”. К ним относятся платоновские идеи как архетипы (Jung, CW 8, §275; Jung, CW 9i, §5) и платоновские рассуждения о мировой душе (Jung, CW 5, §§404-406, 649; Jung, CW 9ii, §380, 389; Jung, CW 18, §1361). О недоверии Платона к коллективу см. Платон, «Государство», 6.476d-6.506c; Платон, «Менон», 97d; Платон, «Критон», 44-47; Платон, «Федр», 260a.

903 Платон, «Менон», 98a.

904 Об использовании Юнгом этого термина см. Jung, CW 3, §513; Jung, CW 9i, §§225, 228; Jung, CW 10, §§453-477. О Юнге как «элитаристе» см. Nicholas Lewin, “Jung on War, Politics and Nazi Germany” (London: Karnac Books, 2009), pp. 145-46

независимо от обстоятельств рождения, образования, социального или материального положения – отказаться от индивидуального разума, ценностей, опыта и сознания, чтобы насладиться безопасностью слияния с группой, которая затем может потребовать права выплеснуть бессознательный страх, агрессию, ненависть и жадность без необходимости рефлексии или ответственности.

*Нет ничего удивительного в том, что все массовые движения с величайшей легкостью скользят вниз по наклонной плоскости, сооруженной из больших чисел. Там, где много народу, безопаснее; то, во что верят многие, должно быть правдой; то, чего многие хотят, должно быть стоящей, а значит, и обязательно хорошей шуткой. В создаваемом массой шуме чувствуется возможность силой добиться исполнения желаний... Повсюду, где социальные условия такого типа достигают высокого уровня развития, открывается дорога к тирании, а свобода индивида превращается в духовное и физическое рабство.*⁹⁰⁵

Юнг пережил разрушительные последствия двух мировых войн, которые были вызваны массовой психологией, также как Платон пережил тридцатилетнюю Пелопоннесскую войну с ее последовательной и все более циничной сменой правительства от аристократии к олигархии, демократии и тирании; и можно утверждать, что, учитывая их опыт, и Юнг, и Платон имели значительные основания для недоверия.⁹⁰⁶

Подобно Платону, Юнг также придавал огромное значение индивидуальной ответственности как ключу к благополучию коллектива:⁹⁰⁷

*Если в мире что-то не так, то это потому, что что-то не так с человеком, потому что что-то не так со мной. Поэтому, если я разумен, я должен в первую очередь исправить себя. Для этого мне необходимо – поскольку внешний авторитет больше ничего для меня не значит – знание сокровенных основ моего существования, чтобы я мог твердо опираться на вечные факты человеческой психики.*⁹⁰⁸

905 Jung, CW 10, §§538-539.

906 Обсуждение Платоном политических режимов и их циклической смены см. в Платон, «Государство», 8.546-79.

907 Об акцентировании Платоном ответственности индивида в коллективе см. Платон, «Законы», III.389b-d; Платон, «Государство», IV:434d-e.

908 Jung, CW 10, §329.

Хотя Юнг был сторонником астрологии, он не «обвинял» планетарные конфигурации в превратностях жизни и не считал, что судьба – это внешняя, необратимая сила, навязанная безличным небесным порядком. Как заявляет шекспировский Кассий: «Ошибка, дорогой Брут, не в наших звездах, а в нас самих» – но это, по мнению Юнга, не потому, что люди – «ничтожные создания».⁹⁰⁹ Скорее, «ошибка» заключается в нежелании человека заглянуть внутрь себя, что приводит к тем цепочкам бессознательных выборов и последствий, порожденных неизвестными побуждениями, которые, похоже, определяют не только отдельные жизни, но и жизнь и историю коллектива.⁹¹⁰

«Дух этого времени», постепенно проявляющийся в первые десятилетия XXI века, кажется, предпочитает избегать тех «больших» вопросов, которые занимали Юнга на протяжении всей его жизни. Природа зла, смысл и цель жизни индивида, глубинные мотивы, движущие отдельными людьми и коллективами, загадки человеческого страдания не пользуются популярностью в психологических кругах в наши дни, не в последнюю очередь потому, что такие темы представляют собой потенциальные минные поля для политически некорректных замечаний. Вместо этого усилия направлены на поиск методов – лекарственных, психотерапевтических или социальных, – которые помогут избавиться от симптомов без затраты времени и средств на исследование их бессознательных причин. История – индивидуальная или коллективная – также больше не воспринимается как важный инструмент для понимания дилемм настоящего. Согласно сайту Национальной службы здравоохранения Великобритании, когнитивно-поведенческая терапия

это вид разговорной терапии, которая может помочь вам справиться с вашими проблемами, изменив образ мышления и поведения... Когнитивно-поведенческая терапия имеет дело с вашими текущими проблемами, а не фокусируется на вопросах из вашего прошлого. Она ищет практические способы улучшить ваше душевное состояние на ежедневной основе.

909 Шекспир, «Юлий Цезарь», I.ii.140-41.

910 Страстный призыв Юнга к большей индивидуальной сознательности и ответственности см. в Jung, CW 10, §§488-588.

Эффективность такого подхода, как и всех психотерапевтических методов, является предметом постоянных дебатов.⁹¹¹ Пытаясь объединить лучшее из двух миров, некоторые психотерапевты и терапевтические учебные группы смешивают когнитивные и аналитические техники, создавая «комплексную» модель.⁹¹² Но «КПТ» – это подход, которому коллективные органы власти в Великобритании отдают предпочтение в настоящее время, а психотерапевтические учебные группы всех направлений – включая юнгианские группы – постоянно испытывают давление и должны принять когнитивные методы, если их практикующие хотят получить направления и финансирование от Национальной службы здравоохранения.⁹¹³

Трудность, в конечном итоге, может заключаться не в отсутствии эффективности когнитивных методов, а в утрате чувства связи с прошлым, которое иногда становится результатом сосредоточения исключительно на нынешних условиях и обстоятельствах. Понимание внутренних аспектов человеческой истории – будь то история идей, религий или эмоциональная история семьи и ее история из поколения в поколение – может оказаться тем столпом, на котором держится любая надежда на лучшее будущее. Такова была точка зрения самого Юнга. Он ярко описал ее в рассказе о многоэтажном доме, который он называл «мой дом» и который явился ему во сне, когда он еще работал с Фрейдом. Верхний этаж дома был обставлен в стиле «рококо». Первый этаж был намного старше, пятнадцатого или шестнадцатого века. Каменная лестница вела вниз в подвал, который был построен еще в римские времена. Когда Юнг более внимательно осмотрел пол этого подвала, он заметил кольцо, за которое можно было поднять одну из каменных плит. Еще одна лестница вела в глубину, где он обнаружил «кости и черепки, словно останки какой-то примитивной культуры».⁹¹⁴ Юнг интерпретировал этот сон как «в каком-то смысле образ души». Салон в стиле рококо, расположенный высоко над землей, представлял личное сознание; первый этаж символизировал первый уровень бессоз-

911 См. Andrew C. Butler, Jason E. Chapman, Evan M. Forman, and Aaron T. Beck, "The Empirical Status of Cognitive-Behavioural Therapy", *Clinical Psychology Review* 26:1 (2006), pp. 17-31; Tullio Scrimali, "Neuroscience-Based Cognitive Therapy" (London: John Wiley & Sons, 2012).

912 Эту комбинацию иногда называют «когнитивно-аналитической терапией».

913 См. Hilary Platt, "Fighting for Professional Survival", *Psychotherapist* 48 (2011), pp. 29-32, и другие соответствующие статьи в этом номере журнала Британского совета психотерапии.

914 Jung, MDR, pp. 182-83.

нательного. Чем глубже спускался Юнг, тем темнее становилась сцена, и тем древнее и универсальнее были останки:

Здесь впервые четко высветилась идея «коллективного бессознательного» (то, что я принял за останки примитивной культуры), составляющая a priori основу индивидуальной психики. Много позже, имея уже немалый опыт и более глубокие знания, я увидел здесь инстинктивные формы – архетипы.⁹¹⁵

Для Юнга история не была линейным перечислением отдельных событий. Более глубокая, более внутренняя история человеческого созидания и разрушения была фундаментальной для психологического понимания Юнга. Астрология, как он отмечал, заключала в себе психологию прошлого и закладывала основы для собственной истории психологии. Юнг, в отличие от «Духа Времени», разделял мнение Гёте о центральной важности истории:

*Кто, осмыслив ход столетий,
Не построил жизнь толково,
Тот живи себе в потемках,
Прожил день – и жди другого.⁹¹⁶*

«Дух этого времени» также, похоже, разделяет удобную уверенность в том, что проблемы людей проистекают из социальных, экономических или даже климатических, а не из психологических источников, и что эти проблемы можно «вылечить» правильным правительством, правильным законодательством и правильными заверениями научного истеблишмента, который слишком часто считает себя, подобно непогрешимому папе, неспособным на ошибку или невежество, даже в лиминальных сферах, где его измерительные инструменты могут быть неадекватными или неподходящими. Юнг, вопреки собственной воле и ценой значительных страданий, был предан тому, что он понимал как «дух глубин», а старые религиозные и философские течения, которые он так усердно изучал, представлялись ему различными формами вечно обновляющегося человеческого усилия выразить этот Дух – даже если преобладающее коллективное мировоззрение противилось этому.

⁹¹⁵ Jung, MOR, pp. 184-85.

⁹¹⁶ Гёте, «Западно-восточный диван». Издательство «Наука», 1988 г.

ИНВОКАЦИЯ «ДУХА ГЛУБИН»

То, что Юнг использовал ритуальные инвокации планетарных архетипов, которые он обнаружил в своем гороскопе, и что многие персонажи «Красной книги» пронизаны результатами этих инвокаций, может показаться тревожным и даже шокирующим для тех, кто не знаком с историческими корнями техники, которую Юнг называл активным воображением. Но связь между магией и активным воображением была описана самим Юнгом, и предположение что он не смог установить собственные связи между теургическими ритуалами поздней античности и «стремлением к внутренним образам», которое привело к появлению «Красной книги», неубедительно. Юнг также наглядно продемонстрировал, что он считает планетарных «богов» архетипами, и что цель активного воображения – установить диалог между архетипическими силами и индивидуальным человеческим сознанием. Его интерес к средневековым и ранним современным гримуарам, астрологически ориентированным магическим текстам, таким как «Литургия Митры», и неоплатоническим теургам, таким как Плотин, Ямвлих и Прокл, которые интегрировали астрологию в свои космологические представления, подчеркивает вероятность того, что Юнг предпринимал намеренные и сознательные усилия, чтобы работать с внутренними конфликтами, которые, по его мнению, были символически изображены в его карте рождения, при помощи воображения или, говоря иначе, при помощи магии.

Целью такой внутренней работы для Юнга, как и для его предшественников поздней античности, была трансформация личности через интеграцию сознания с большим психическим центром, который Юнг понимал как Самость. Хотя Ямвлих и его коллеги-теурги по-разному интерпретировали этот центр как бога или дэймона, или как платоновское Единое, из которого исходит все остальное, их стремление к этому процессу интеграции через использование символов и образов, прочно основанное на идее *sympatheia*, вновь появляется в концепции Юнга об индивидуации и работе, которую, по его мнению, может

проделать человек, чтобы облегчить естественный, но бессознательный, иногда излишне болезненный, и даже безуспешный путь. Юнг любил цитировать алхимическую аксиому: «Искусство завершает то, что не в состоянии завершить природа»,⁹¹⁷ и – если допустить, что он предпочитал идею целостности, а не идею совершенства, – именно это является целью психотерапии, которую он разрабатывал и практиковал.

Юнг понимал судьбу в целом и астральную судьбу в частности как парадокс. С точки зрения астрологов, нельзя отослать свой гороскоп обратно и заказать новый, если только человек не придерживается религиозных убеждений, которые обещают новый гороскоп, совпадающий с новым духовным «возрождением», как это сделал христианский теолог Татиан во втором веке нашей эры.⁹¹⁸ Хотя некоторые астрологи привержены идее о том, что судьба конкретна и фиксирована, более психологически настроенные астрологи считают судьбу многоуровневой и поддающейся пересмотру. По мнению Юнга, гороскопическая судьба представляет собой глубокую загадку. В конечном счете, человек должен «с радостью и добровольно делать то, что должно»; но эти главные определения – «с радостью» и «добровольно» – подразумевают добровольное сознательное сотрудничество с «вечными фактами», самими архетипами, что невозможно сделать под принуждением или искоренить любыми человеческими усилиями. По мнению Юнга, свобода воли подразумевает уважение и принятие воли даймона, одновременно включая диалог и потенциальную трансформацию, которая может помочь личности и даймону вместе расцвести самым созидательным образом.

По Юнгу, этот союз личности с Самостью не зависит от совершенства и не приводит к нему, и предположение о том, что можно «преодолеть» или «вылечить» сложные аспекты натального гороскопа, показалось бы ему таким же абсурдным, как решение склонить голову и принять навязанные судьбой страдания, не пытаясь понять их причину. Целостность – вот идеал, к которому стремился Юнг, и он требует проживать конфликты, символизируемые гороскопом, такими способами, которые иногда могут подразумевать борьбу и неудачи,

917 Юнг приводил различные варианты этой цитаты неизвестного алхимика; см. Jung, CW 8, §560, Jung, CW 14, §422; Jung, MDR, p. 284.

918 О Татиане см. Lewis, "Cosmology and Fate", p. 159.

но которые, в конечном итоге, признают в этих конфликтах смысл и телеологию, наряду с верностью собственной истине. И-Цзин, который Юнг рассматривал как восточный эквивалент западной астрологии, предлагает подобное парадоксальное восприятие:

*Они [святые мудрецы] пришли в согласие с дао и его силой, и в соответствии с этим установили порядок того, что правильно. Продумав до конца порядок внешнего мира, и исследовав закон своей природы до самой глубины, они пришли к пониманию судьбы.*⁹¹⁹

Опыт для Юнга, как в психологической, так и в астрологической сфере, в конечном итоге имел больший вес, чем интеллектуальные спекуляции и научные методологии, даже несмотря на самые убедительные рациональные аргументы, даже когда эти аргументы были плодами его собственного научно подготовленного интеллекта. В октябре 1959 года, ближе к концу своей жизни, Юнг дал интервью телеведущему Джону Фриману для программы BBC «Лицом к лицу». Фриман спросил Юнга, по-прежнему ли он верит в Бога, и Юнг ответил:

Сейчас? Трудно ответить. Я знаю. У меня нет необходимости верить. Я знаю.

Фриман не спросил Юнга, верил ли тот в астрологию. Но вполне вероятно, что ответ был бы таким же.

919 Richard Wilhelm and Cary F. Baynes (trans.), "The I Ching or Book of Changes" (New York: Pantheon, 1950), p. 281.

